

Juan Alfredo Casaubon

PALABRAS, IDEAS, COSAS

EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

Ediciones CANDIL
BUENOS AIRES

Prólogo

En este libro Casaubon aborda el célebre problema de los universales.

Frente a la realidad circundante, ¿qué significación tienen los conceptos abstractos y universales? ¿Cómo pueden estos conceptos aprehender y expresar una realidad existente enteramente cambiante e individual?

Este problema ha sido siempre la cruz de los filósofos, desde Platón a Santo Tomás, desde Descartes hasta Kant y desde el Empirismo de Hume hasta el Positivismo lógico de Stuart Mill. Bastaría recordar cómo Platón crea el mundo de las ideas, Kant el formalismo apriori y Stuart Mill su explicación empirista para dar solución a este espinoso problema de los conceptos universales.

Durante dos siglos la Filosofía medieval se desarrolló en torno a esta cuestión. Como dice Ortega, Occidente afiló su inteligencia en este tema. El nominalismo, el realismo exagerado y el realismo moderado son los hitos de este largo camino recorrido en busca de la solución verdadera, esbozada ya por Abelardo y formulada definitivamente por Santo Tomás.

Todas estas posiciones medievales y también las modernas están detenidamente expuestas y sometidas a críticas en este libro, en busca de la verdadera solución del realismo moderado; el cual, de acuerdo con la realidad de los conceptos, sostiene que las ideas universales sólo existen en la mente, es decir, que no son reales en el modo *como expresan la realidad, pero* sí lo son en lo que *ellas expresan de la misma. La unidad y pluralidad de estos conceptos, tan difícil de comprender, se da en dos planos diferentes: la unidad en el de los conceptos, y la multiplicidad en el de la realidad concreta a que se aplica.*

El autor llega a esta conclusión mediante un detenido análisis de los conceptos.

Una crítica objetiva comienza por señalar la falsedad de las soluciones extremas: tanto del nominalismo o empirismo y conceptualismo, como del ideal-objetivismo y realismo exagerado o racionalismo: las dos tentaciones, que históricamente de continuo acosan al problema.

De este modo, desbrozado el camino, Casaubon llega así a la verdadera solución mediante una meditación sobre los conceptos. El realismo moderado o intelectualismo surge así con toda su fuerza y claridad de esta exposición.

De más está decir la amplia significación con que este problema se extiende por todos los senderos de la Filosofía; y, por eso, su solución lleva implícita una respuesta no sólo para la Lógica, sino también para la Gnoseología, la Metafísica y la Antropología y, desde ellas, para toda la Filosofía. No en vano desde el mismo se desarrolló la Filosofía Medieval en su compleja amplitud.

El autor de esta obra se ha caracterizado siempre, tanto en sus libros y monografías como en su enseñanza oral, por la precisión con que presenta los problemas y sobre todo por la hondura y claridad en las soluciones.

El tema elegido para el presente libro se prestaba para poner de manifiesto una vez más estas cualidades de Casaubon.

Por eso, pese a la profundidad del tema en sí y en sus consecuencias, escrito como está con orden sistemático, precisión y claridad, se deja leer con fácil comprehensión y provecho. Un camino recorrido con luminosidad lógica conduce al lector hasta la solución del problema, a través de todo el arduo razonamiento que ella implica.

Que este noble esfuerzo, realizado por el autor en este libro con hondura y claridad, encuentre una amplia acogida para el esclarecimiento de tan importante y significativo tema para toda la Filosofía.

Mons. Dr. Octavio N. Derisi

Prefacio

Esta obra tiene ya algunos años. Fue aceptada por la Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), la cual no llegó a publicarla.

Ahora, Ediciones CANDIL *ha decidido gentilmente su publicación, y, así, aparece la obra ante el público. Trata sobre un problema de perenne vigencia.*

Cabe advertir que, a través de los años transcurridos, nuestra mente ha cambiado algo en materia filosófica, aunque no en lo esencial. *Tenemos hoy una concepción menos "esencialista" del ente —sin negar, por cierto, las esencias—; y hacemos mayor hincapié en el* esse, *como* acto de ser; *no damos ya exclusividad en metafísica a la analogía de proporcionalidad, sino que admitimos —y en primer lugar— una analogía de atribución intrínseca; en materia de inducción, seguimos hoy las ideas de Emile Simard en su obra* La nature et la porteé de la methode scientifique, *Paris, Vrin; Quebec, Laval, 1958, ch. XI y XII. (Hay edición castellana por Gredos, Madrid.)*

Queremos también advertir que el título principal de esta obra, Palabras, ideas, cosas, *no se refiere a una filosofía analítica del lenguaje, originada en Wittgenstein, ni menos a un estudio de tipo filológico o lingüístico; sino que esas palabras, esas ideas y esas cosas son estudiadas en función*

del problema de los universales, *tema de añeja solera, pero presente en todos los tiempos y por tanto también en el nuestro.*

Antes de terminar estas líneas, quiero agradecer al Prof. Juan Roberto Courreges —buen filósofo— el haberse preocupado por que esta obra viera la luz.

Juan Alfredo Casaubon
C.O.N.I.C.E.T.
Universidad Católica Santa María de los Buenos Aires
Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, octubre de 1983

CAPÍTULO I

Introducción al problema

1. Significación de la palabra

Debemos emprender una investigación sobre los *universales* y sobre los problemas que los mismos plantean al filósofo desde un punto de vista predominantemente lógico, dada la índole de la materia que ha originado la necesidad de este trabajo. Mas no podríamos "ir hacia" este objeto —el *universal*— si de alguna manera no poseyéramos *ya* algún conocimiento de él. Todo conocimiento, en efecto, o se origina o se funda en otro anterior, recibiendo de éste una especie de transferencia de evidencia, o resulta del aparecer "en persona" de la cosa misma conocida; y como toda transferencia de evidencia, toda evidencia en devenir, supone una evidencia primera, ésta debe autojustificarse por la presentación inmediata, como dijimos, de la cosa u objeto mismo, en una *noesis* o mirada de simple inteligencia (1), en la que *"intellectus in actu et intellectum in actu"* (*) sean intencionalmente lo mismo: "idem" (2).

Siguiendo, pues, este método —que es aquello que hay de legítimo en la fenomenología, y *en lo cual* no difiere de la auténtica tradición aristotélico-tomista bien interpretada (3)— debemos "poner en presencia" al univer-

(*) "El intelecto en acto y lo entendido en acto."

sal y a los problemas que plantea, en una forma inmediata y sin postulados —ya que aquí el verdadero "postulado" (que no lo es) es la realidad misma presentándose al conocimiento.

Mas vive el hombre "frente" a un mundo sensible; éste es el que le es dado; por ello, toda *noesis* originaria supone una presencia sensible de la cosa. Por eso decía Santo Tomás que el objeto formal propio del intelecto *humano*, en cuanto *humano*, es la "quidditas rei materialis"(4), en la cual, sin embargo —ya que, por *humano*, no deja de ser *intelecto*— ve el objeto formal de todo intelecto en cuanto tal: el *ente*(5). La "quidditas rei materialis", en efecto, se le aparece como un *modo de ser* de un *ente*.

Mas no hemos comenzado nosotros esta investigación por interior iniciativa, sino que nos ha sido propuesta por nuestra circunstancia cultural. Por ello, la consideración de los "universales" y de sus problemas no se ha originado, para nosotros, meramente en un diálogo con las cosas mismas, sino que nos ha sido, como acabamos de decir, *puesta ante* por otros seres humanos. Y como los seres humanos no son intelectos puros, sino animales racionales, y toda animalidad supone corporeidad, esa pro-posición no puede haber llegado a nuestro intelecto sino a través de algo sensible —corpóreo— aunque con la más adelgazada y espiritualizada corporeidad: *la palabra*, dotada de un poder de significación,(6) es decir, capaz de hacer aparecer ante nuestro entendimiento el objeto mismo de nuestra investigación. Vamos, pues, a determinar el sentido o significación de la *palabra* "universal", por una definición nominal, para llegar, a su través, a la "cosa" misma significada(7).

Es menester, ante todo, distinguir la *significación* de un nombre, de su *etimología*. Santo Tomás ya separaba muy bien estos dos aspectos, al afirmar, *"non est semper idem id a quo nomen ad significandum, et id ad quod significandum*

nomen imponitur(8)(*), y también: *"aliud est etymologia nominis et aliud est significatio nominis: etimologia enim attenditur secundum id, a quo imponitur nomen ad significandum; nominis vero significatio attenditur secundum id, ad quod significandum nomen imponitur"*(*). No obstante esta clara distinción, en la práctica, los antiguos (9) y medievales, poco interesados en el detalle contingente de los hechos históricos, y mucho en las esencias de las cosas, generalmente ascendían desde la significación actual a la etimología, cuando no desde una semejanza fonética exterior y accidental; hoy, en cambio, la ciencia filológica sigue un procedimiento totalmente diverso, y, más concorde con la teoría de Santo Tomás que con su práctica, trata de hallar el origen de un nombre precaviéndose del influjo a veces perturbador de la significación actual(10).

En el caso de la etimología acordada por no pocos escolásticos a la palabra "universal", podemos observar el error arriba mencionado: *"universale"* = *"unum versus alia"*. Como muy bien observa en nota Valentín García Yebra, al traducir la obra de Manser "La esencia del tomismo", siguiendo tal procedimiento se debería decir también que *"tale"* = *res alia*, y *"causale"* = *causa alia*(11).

Pero sin embargo, la etimología, aunque no coincide a veces con la significación actual, está lejos de carecer siempre de valor iluminante, pues indica *qué* se *veía* en las cosas, al ser expresadas por la respectiva palabra, cuando empezaron a ser significadas por ella. Y hoy en día se tiende, desde escuelas diversas(12), a rehabilitar la capaci-

(*) "No es siempre lo mismo aquello de donde se toma el nombre para significar, y aquello a que se aplica el nombre para significarlo."

(*) "Una cosa es la etimología del nombre y otra su significación: en la etimología se atiende a aquello de donde se toma el nombre para significar; por significación se entiende la relación a aquello a que el nombre se impone para significarlo."

dad *visiva* del intelecto del hombre antiguo, que se enfrentaba con las cosas sin los prejuicios y velos de una cultura, como la actual, separada en gran medida de lo inmediato, profundo y auténtico. Esa rehabilitación era inevitable desde que se volvió a reconocer lo "visivo" e inmediato del intelecto, abandonándose una concepción del mismo, y de su función, puramente constructivista. Confirmándolo en este caso, la verdadera *etimología* de la palabra "universale" prueba, como dice el mismo García Yebra, "exactamente lo mismo" que aquélla dada por la escolástica y que era, en realidad, su *significación* filosófica. En efecto, si recurrimos a Forcellini, en su *Lexicon totius latinitatis*, vemos que la adecuada etimología es *"multa versa in unum"* - muchas (cosas) vertidas en uno, lo múltiple vertido en lo uno, la multiplicidad vertida en unidad. Por ende, "unum versus alia" y "multa versa in unum" corresponden —como además resultará de esta investigación— a la verdadera naturaleza de lo universal = algo *uno* que *es en* y *se predica de* muchos (o, en un sentido más amplio, también algo uno que *significa, representa, causa* y *obliga* a muchos), y por lo mismo, una cierta unidad en la que se "vierte", unificándose de alguna manera, una multitud o pluralidad.

Podemos, pues, suscribir las siguientes definiciones nominales, equivalentes, de "universal" que encontramos en distintas obras tomistas: *"...nomine 'universalis' intelligi id, quod habet respectum aliquem ad plura; contraponitur enim singulari, quod incommunicabile est ad multa"* (13), *"universale secundum nominis etymologiam est unum versus alia seu unum respiciens alia"* (14), *"Ex etymo, universale significat multitudinem quandam in unum redactam"* (15)(*), *"Todos están completamente de acuerdo en que la "universalidad" significa algo, expresa "uno" en relación a "muchos". Ambas expresiones idiomáticas = "universale" = unum versus alia, y la alemana "Allgemein" = algo que a todos es común, nos señalan aquí el recto camino"* (16), etc.

(*) "...por el nombre "universal" se entiende algo que tiene relación a muchos; se contrapone a lo singular, que es incomunicable a muchos" (13), "el universal según su etimología es uno hacia otros, o sea uno relativo a otros" (14), "Según la etimología, universal significa una multitud reducida a unidad" (15).

2. Hacia una intelección real del "universal" y sus problemas. Clases de "universal". Cuál de ellas nos interesa principalmente en este trabajo

De poco nos hubiera servido la determinación de la significación nominal del término "universal", si ella no nos hubiera llevado a alguna presentación del objeto mismo. "Uno" y "muchos", en efecto, son entendidos en cuanto se intelige la unidad y diversidad del ente—cada ente uno es ente en sí y distinto a los demás— tomando aquí la palabra "ente" en su más amplio sentido y sin prejuzgar nada a su respecto (17). Ni el más extremo nominalista podría negar la pluralidad y la unidad —dénse ellas en la realidad, en nuestros conceptos, en las palabras significativas o (hasta) en éstas como meros sonidos (lo que equivaldría a volver a encontrarlos en la realidad).

Ahora bien: entre los diversos tipos de relación de algo uno a una pluralidad, o de reducción de pluralidad a la unidad, o de presencia de la unidad en la pluralidad, hay una que, como lógicos, nos interesa primordialmente. Es un *hecho* —y, como tal, innegable— que, ya en el diálogo inmanente con nosotros mismos, ya en el que se da entre diversas personas, *afirmamos* algo, diciendo de algo: "S es P". Todas las ciencias humanas constan también de tales estructuras. Mas es igualmente un hecho que "eso" que en el ejemplo esquemático que acabamos de poner figura como "P" no es puesto en relación sólo con "S", sino que lo es o puede serlo también con S', S", S''', etc., al infinito. Si

no fuera así, ningún predicado serviría más que para *un* sujeto individual, y en un caso y circunstancia individuales, con lo cual toda intelección sería imposible, ya que no podría haber relación alguna entre las proposiciones, y cada proposición sería, en su contenido mismo, *absolutamente diversa* de las demás, con lo cual ni siquiera podría hablarse, con generalidad, de "juicios" y "proposiciones", "sujetos" ni "predicados". Pues bien: siendo innegable, evidente, que *un mismo P* en su "ratio" o definición, se dice o puede decirse de *distintos S*, cabe preguntar —y por aquí se nos va presentando el magno problema de los universales "en persona"—: esta *mismidad*, esto *mismo* que se dice de *muchos*, distintos *¿qué es?* ¿En qué consiste su *mismidad*, su *unidad*? ¿Cómo, siendo *uno* y *el mismo*, puede decirse de *muchos*, que, para serlo, han de ser de algún modo distintos *entre sí* y de eso *uno*? Eso *uno* ¿es sólo una palabra? Y si lo es, su unidad, ¿está sólo en la unidad de sonido —como podría pretenderlo un supernominalista que tomara al pie de la letra aquello del "flatus vocis" atribuido a Roscelino, y sin darse cuenta (ya que el nombre como sonido es un ser corpóreo) recayera virtualmente e "in actu exercito" en realismo— o está en la *unidad de significación* del nombre? Y si en ésta: ¿en qué consiste ella? ¿Es una "relatio rationis" convencional, o es una "asociación" de "ideas" habitual? O si no es sólo una palabra, ¿es un concepto? Y éste,a su vez, ¿qué es, y de qué tipo es su unidad? ¿Es la unidad de una imagen sensible, o la de una colección de imágenes, o la de una "unitas rationis", y en qué sentido? ¿O quizás es el universal algo extramental, dado en la cosa misma que aparece a los sentidos, o en otra esfera de ser? Y, en caso de ser verdad lo primero ¿se distingue realmente o sólo virtualmente de la individualidad del individuo? De manera semejante —aunque incompleta— se planteaba el problema el neoplatónico Porfirio, legando la tarea de darle solución —que él dejaba en suspenso en ese

pasaje— al mundo medieval: *"Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in nudis intellectibus posita sint' sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo"* (18)(*).

Por ahora conservemos como adquirido lo siguiente: se da la predicación y la predicabilidad en que un "algo" —para no ahondar más en su naturaleza— se dice de otro y puede decirse en el mismo sentido, de muchos. Ahora bien: eso, de lo que se dice algo, es a menudo algo individual, concreto que se nos presenta a los sentidos; pero de él se dice algo que puede decirse también de otros, y, lo que es más extraño, como identificado con ellos en su comprensión, y distribuido en ellos. Esto parece violar el principio de que una cosa no puede ser idéntica a sí misma, y, al mismo tiempo, idéntica a otras distintas de aquélla y distintas entre sí. "Juan es hombre", "Pedro es hombre", "Diego es hombre": he aquí esta unidad "hombre" afirmada de una pluralidad —y podría ser de una infinidad— de seres que parecen distintos de ella (en efecto, si "hombre" y Juan fuesen sinónimos, el único hombre sería Juan), pero a la vez identificándose con cada uno de ellos (ya que las notas objetivas de "hombre" = animal racional, se realizan realmente en ellos, constituyéndolos), los cuales sin embargo son distintos entre sí, ya que Juan es Juan, y no Pedro ni Diego, y viceversa.

Veamos ahora a cuál de los tipos de universal reconocidos por los autores corresponde el que hemos ido diseñando.

En el tomismo, se reconocen hasta cinco tipos de univer-

(*) "Pero a continuación, en lo que hace a los géneros y las especies, rechazaré el hablar sobre si subsisten o están puestos en las nudas cosas entendidas, si son subsistentes corporales o incorporales, si están puestos como algo separado de las cosas sensibles o en las cosas sensibles, así como también acerca de cómo se ponen estas cosas."

sal, de "unum versus alia" o "unim in multis" o "multa versa in unum", según las diversas maneras en que algo uno se relaciona con muchos. Son ellos: el universal *"in significando"*, el universal *"in repraesentando"*, el universal *"in praedicando"* o *"in essendo"*, el universal *"in causando"*, y, a veces, el universal *"in obligando"*(19). El universal *"in significando"* es el nombre universal, es decir, aquel nombre que conviene a una pluralidad de entes, no tomados éstos en conjunto, sino *a cada uno* de ellos, como este nombre "animal"; el universal *"in repraesentando"* es el concepto subjetivo o formal, la "intención intencionante" que re-presenta —es decir, que siendo expresión intelectual de algo, los presenta al entendimiento— una pluralidad de entes. A veces, llámase universal *"in repraesentando"* al concepto subjetivo o formal humano, en cuanto al manifestar al entendimiento *lo común a muchos* (lo universal *in essendo*) de algún modo le representa, "in potentia", la pluralidad que —en términos lógicos— bajo eso común se coloca, o —en términos metafísicos— la pluralidad *en que* eso uno (perdiendo su unidad *positiva*) existe. Otras veces se reserva el nombre de universal *"in repraesentando"* a la idea capaz de representar distintamente a una pluralidad de entes de esencia diferente, con todas sus mutuas relaciones, lo que es ciertamente suprahumano (angélico o divino). De Koninck, el gran tomista de Canadá, decía, en conversaciones tenidas en Mendoza con ocasión del I Congreso Nacional de Filosofía, que ciertos métodos dialécticos, como el de Hegel —por el que el círculo, por ejemplo, sería un resultado de la evolución extrema del polígono—, o el del devenir de Bergson, son una tentativa de imitar este modo unitario de comprender. El universal *"in essendo"* o *"in praedicando"* es definido así por Gredt (20): *"unum (una natura, una ratio obiectiva, i. e. conceptus obiectivus) respiciens plura ut existens in illa, ex quo oritur, ut etiam praedicatur de illis; quare dicitur etiam universale in*

praedicando... Universale in essendo est unum (una natura), quod communicatur multis, seu inest multis tanquam identificatum cum eis et multiplicatum in illis" (*). Veremos más adelante cómo se identifica el propio universal *"in essendo"* o *"in praedicando"*. El universal *"in causando"* es aquella causa que no se restringe a un solo y determinado efecto, sino que indiferentemente puede producir muchos efectos, y específicamente distintos; se trata pues de algo *"uno"* que *"causative respicit plura"*, como Dios con respecto a las criaturas, o el sol con respecto a las generaciones y corrupciones de este mundo (esto último, según los antiguos escolásticos)(21). El *universal "in obligando"*, como dijimos en la nota 19, es aquello *uno* que obliga a muchos, como la ley.

El universal "in significando" y el universal "in repraesentando" son a menudo denominados, en común, ya "in significando", ya "in repraesentando" (como se ve por las citas de la nota 19). Esto se debe a que el nombre es un signo de los conceptos formales, y éstos de las cosas(22) (y por ende también aquéllos, a su través), y significar, aunque no es exactamente lo mismo que representar(23), sí es un modo de representar, por lo que a veces se toma como equivalente. El signo, en efecto, es esencialmente aquello que lleva al entendimiento, instrumental o formalmente, a conocer *otra cosa*, y este conocer otra cosa es un aparecer, un ser re-presentada ésta gracias a aquél. Mas, como más adelante se verá, no es el mismo el tipo de significación del nombre y el del concepto.

Esta división tomista de las acepciones de "universal",

(*) "Algo uno (una naturaleza, una razón objetiva, es decir, un concepto objetivo) referente a muchos como existente en ellos, de donde resulta que también se predique en ellos, por lo que también se llama universal en la predicación. El universal en el ser es algo uno (una naturaleza) que se comunica a muchos, o sea, existe en muchos como identificado en ellos y multiplicado en ellos."

supone por cierto la posición realista-moderada en el propio problema de los universales; por tanto, no la transcribimos aquí sino como ilustración y —como dijimos— para ver ulteriormente si el problema que habíamos puesto de presencia en páginas anteriores atañía a lo que se significa bajo algunas de estas acepciones de la palabra "universal". Decimos que supone resuelto el problema de los universales; en efecto: si el objeto de la inteligencia es algo universal, y éste, algo que *de algún modo* pertenece a lo real, esto universal es el universal "in essendo". Mas lo que se *ve* intelectivamente como siendo o pudiendo ser en muchos, se puede predicar de ellos: universal "in praedicando". Mas la *presencia* universal de algo que se revela como de algún modo identificable con los individuo existentes, manifiesa la existencia en nosotros de algo *en el que* lo universal alcanza su *acto* desindividualizado: el universal "in repraesentando"; su expresión sensible da el universal "in significando"; si el universal *in essendo* es realmente tal, exige una causa universal de su existencia, es decir, una causa capaz de realizar *lo mismo* en lo mucho: universal "in causando"(24); por último, si hay naturalezas universales, realizadas en muchos, la ley que rija la acción de éstos —si son racionales— podrá obligarlos a todos ellos, en cuanto participan de una esencia sustancial o accidental común: univesal "in obligando".

¿Cuál de las acepciones expuestas se vincula a nuestro problema? En cierto modo, todas: ya hemos visto la conexión entre ellas. Pero si recordamos lo dicho en páginas anteriores, cuando íbamos en busca del problema, veremos que la que más íntimamente se vincula a la que habíamos hecho aparecer ante la mente es la del "universal" como universal *in essendo* o *in praedicando*: algo dotado de *mismidad*, y que, sin embargo, se decía en *todo* su contenido de *cada uno*, de muchos, y aparecía como *constituyendo sus naturalezas intrínsecas*.

Por cierto que, según las soluciones que se den al problema de los *universales*, los objetos revisados se confundirán o escindirán de distintos modos. Así, si se adopta una solución *nominalista* no habrá más verdadero universal que el universal "in significando", y tomado éste en su sentido restringido: el universal como nombre. Si se adopta una posición conceptualista, desaparecerá el universal *in essendo*; y el universal *in praedicando*, escindiéndose del anterior, tenderá a confundirse en mayor o menor grado con el universal *in repraesentando*. Si, en cambio, se adopta una posición platonizante, realista-exagerada, el universal *in essendo* tenderá a constituirse en única realidad subsistente, y los individuos quedarán sólo como accidentes de ella o como sus "reflejos" en la "materia"; y entonces, o el universal "in praedicando" se diferenciará de esa realidad, y en ese caso la mediatez del conocimiento amenazará retrotraer a un conceptualismo; o no se distinguirá de ella, y entonces la predicación llevará a los más contradictorios resultados o permanecerá inexplicable(25).

Hemos examinado hasta aquí las diversas acepciones dadas por la escuela tomista al término "universal". No estará de más, ahora, dar un rápido vistazo a las que al mismo —o a otros por ellos utilizados como equivalentes en mayor o menor grado— dan algunos lógicos modernos, tomados al azar y con brevedad (pues más adelante se hablará de las diversas escuelas frente al problema de los universales); y ver a cuáles de los tipos reconocidos por los escolásticos pueden reducirse.

Stanley Jevons parece admitir el universal "in repraesentando" —o algo semejante(26)— y el universal "in significando"(27). El universal *"in essendo"* no aparece, y el universal *in praedicando*", escindiéndose de aquél, se confunde con los anteriores(28).

Por su parte, *los más de los partidarios de la lógica simbó-*

lica, al identificar al universal con algo de algún modo colectivo (las "clases") o al disolverlo en los individuos, sólo vienen a admitir el universal "in significando"(29). Aunque hay lógico matemáticos que se acercan al platonismo (Frege, Russell en su primera obra, Scholz), y otros al realismo moderado (Bochenski). No faltan, tampoco, conceptualistas. Han existido también coloquios y debates entre lógico-matemáticos sobre el problema de los universales.

El canónigo Robert Feys (De la Universidad de Lovaina), ha dicho al respecto: *"La ontología. A una segunda gran discusión le podemos asignar como epígrafe el título dado por Quine: "What there is".*

A. Esta cuestión encara principalmente una forma contemporánea dël antiguo problema de los universales. En el sentido de este problema, el lógico [Quine] considera como realistas (hoy diría "como platónicos") los que razonan sobre abstracciones —conceptos, clases, números— como sobre individuos. Son considerados como "nominalistas" los que se rehusan a admitir tales abstracciones en su ontología. Cuando Quine y otros se declaran nominalistas, no pretenden tratar las abstracciones como puros símbolos, sino rehusar tratarlas como individuos; grosso modo *son nominalistas en el sentido de Ockham y no en el de Roscelino. Pero ¿qué significa "tratar las abstracciones como individuos"? Si no se precisa el problema, éste se pierde en lo vago. Quine ha tenido el mérito de dar una respuesta en términos de técnica formalizada, en términos que se refieren al empleo que de un símbolo se hace en el raciocinio formalizado. Transmitimos su punto de vista diciendo que ciertas entidades no son tratadas como individuos reales por el hecho de que se hace uso de ellas para enunciar hechos reales, sino por el hecho de que se los ha presentado al espíritu, como un conjunto (sic) realizado en acto (...) Quine defiende su punto de vista (...); es apoyado por Woodger. El uso de entidades abstractas es defendido por Church..." (en R. Kilibansky,* Phylosophy in the mid-century, *Firenze, 1958, p. p. 39-40).*

Algunos neokantianos, como *Cassirer,* hacen del universal un desarrollo serial de *relaciones de razón* entre elementos concretos, pero en función de una ley "a priori"(30).

Kurt Joachim Grau, en su *Lógica,* parece a veces identificar el universal con la significación de los nombres(31); en otros, otorgar a los conceptos alguna independencia frente a éstos(32). Admitiría así el universal *"in significando"* y el *"in repraesentando"*, pese a que —en relación a lo último— se pliegue a doctrinas "antirrepresentacionistas" del concepto, por entender la "representación" en un sentido estrecho, puramente sensible (lo que lo conduce al error grave de identificar a Aristóteles y Locke como partidarios de la teoría del concepto-representación)(33).

De *Husserl* y *Hartmann* hablaremos más extensamente en otro lugar. *Pfänder,* en su *Lógica,* distingue claramente las palabras, de los conceptos, y éstos de los objetos. Además, acoge la distinción escolástica de objeto formal y objeto material(34). Mas, por lo que expresa repetidamente al diferenciar enérgicamente "concepto" y "objeto formal", parecería hablar del primero en el sentido de concepto *formal*(35) y no en el de concepto *objetivo.* Y, sin embargo, lo hace objeto de la lógica, y se refiere de continuo a sus "notas" y a su "contenido" como algo distinto de las del objetivo. Pareciera, pues, que este "concepto formal", pese a ser distinguido del objeto formal, asumiera algunas características del concepto objetivo, el que, en realidad, y como veremos, sólo se distingue "ratione" del objeto formal. Habla de conceptos individuales, específicos o genéricos, según *se refieran* a objetos individuales, específicos o genéricos, y dice que los objetos individuales son reales, mientras que los objetos específicos y genéricos no lo son, y "flotan"

fuera de ellos y fuera del tiempo(36). Los conceptos genéricos y específicos constituyen una clase de conceptos generales; otras son los "conceptos plurales" (los que se refieren a un mismo tiempo a una pluralidad de objetos separados, como "los Estados de Europa"); y también los "conceptos universales", que para el autor son del tipo "todas las águilas", y finalmente los conceptos colectivos(37). Por lo dicho, pareciera que este autor no tuviera un concepto preciso del "concepto general"; en cuanto al concepto general "universal" lo confunde con el *sujeto de una proposición* universal ("todas las águilas"...); el concepto que según nuestra terminología sería universal, es llamado "específico" o "genérico" y se lo aísla completamente de los individuos, por lo que más que universal, aparece como una unidad ideal no abstracta, incomunicable a los individuos(38). Por todo ello, este autor, según nuestra terminología, distinguiría una *unidad ideal"in significando"*, una *unidad ideal "in repraesentando"* y una *unidad ideal "in objiciendo"*, pero en forma mediata, ya que en el propio elemento representativo aparecen notas objetivas, distintas sin embargo del objeto formal ideal, y mentantes de éste.

Algo más o menos semejante dicen *Romero* y *Pucciarelli*(39).

De todo esto resulta que poca unidad hay entre los lógicos modernos acerca del "universal". Queda, pues, el universal "in essendo" o "in praedicando" de los tomistas, como el que, según su definición, se identifica con aquello que pusimos de presencia al comienzo de este trabajo, y sobre lo cual surgieron para nosotros una serie de problemas y aparentes paradojas: la *unidad* comunicable a lo *múltiple* como identificándose con *cada uno* de los ejemplares de esa multiplicidad, distintos, sin embargo, entre sí(40).

Antes de pasa[illegible] definición estricta del universal que principalmente nos interesa y a una formal posición del

problema que genera —lo que haremos en la parte II de este trabajo, a la que nos acercamos— diferenciemos todavía al universal "in essendo" de otras entidades con las que podría confundirse.

Cuando decimos "multitud", "enjambre", "piara", "rebaño", etc., pareciera a primera vista que se manifestara a nuestra mente una unidad referida o referible a muchos. Sin embargo, cada hombre de una multitud, cada abeja de un enjambre, cada cerdo de una piara, cada oveja de un rebaño, no es una multitud, ni un enjambre, ni una piara, ni un rebaño. No podemos decir "esta oveja es rebaño", como decimos "esta oveja es animal". Luego estas unidades, con respecto a los individuos que las integran, no son *universales*, sino *colectivas*. Ello no implica que no sean *universales* con respecto a cada multitud, enjambre, piara o rebaño individuales. Podemos decir, en efecto, "*esto* es un rebaño", "esto *otro* es un rebaño", etc.(41).

Tampoco debe confundirse el *universal* con *lo común*. Todo universal es común, pero no todo común es universal. Así, una habitación puede ser común a varias personas que están en ella, pero no es universal, porque "habitación" no puede predicarse de cada persona. Asimismo, según la teología sobrenatural, Dios no es universal con respecto a cada persona de la Santísima Trinidad, pues cada persona no es *un* Dios diferente: de lo contrario, habría allí no un Dios en tres personas, sino tres dioses distintos(42).

Finalmente, debe distinguirse el concepto universal considerado tal en sí mismo, del concepto universal en tanto concepto-sujeto de una proposición. Como bien dice *Maritain*, "*nous savons qu'en lui-même l'object directement presenté à l'esprit par tout concept est universel. Mais consideré dans l'usage que nous faisons de lui, il peut être pris soit dans toute son universalité, soit seulement dans une partie de celle-ci, soit enfin comme individualisé dans tel sujet singulier en*

lequel il se réalise" (43)(*). Así, "hombre", en sí mismo, es universal; mas en el juicio "algún hombre..." es particular, y en "todo hombre...", universal. Para evitar confusiones, reproducimos aquí, traduciéndolos, dos cuadros que Maritain trae en su *Petite Logique* (44):

"Universal" y "Particular" con respecto al concepto en sí mismo.

Todo concepto directo es *universal* (universal como abstracto)	Concepto *más universal, o más general, o menos particular*	"Animal"
	concepto *menos universal*, o menos general, *o más particular*	"Hombre"
Concepto reflejo del singular		"Este hombre"

"Universal" y "Particular" con respecto al concepto tomado como sujeto.

Concepto *común*	Universal	"Todo hombre"
	Particular	"Algún hombre"
Concepto *singular*		"Este hombre"

(*) "sabemos que, en sí mismo, el objeto directamente presentado al espíritu por todo concepto es universal. Pero considerado en el uso que hacemos de él, puede ser tomado, o en toda su universalidad, o solamente en una parte de ella, o, por último, como individualizado en un sujeto singular en el cual se realiza".

NOTAS

(1) Of. *Aristóteles, Anal. post.*, 71 a; *Metafís., 1. A, 9, 992b, 30-36. Sto. Tomás, In Anal. post.* I, lect. 23, n. 1 sqq: "Non enim pervernimus ad cognitionem ignoti, nisi per aliquid magis notum". *Juan de Sto. Tomás, Cursus phil. thomist., Log.* II p., q. XXIV, art. I ed. Marietti, Turin 1930, t. I, p. 752 sqq.Sobre la imposibilidad de probar todo, y la necesidad de comenzar por la evidencia inmediata, cf. *Aristóteles, Anal. post.* I, 3, 72 b 19, *Sto. Tomás, M. Anal. Part. I.*, S, n. 2, 6 sq.; *S. Theol.* I, 2, 1; *C. G.* I, 11; *De Ver.* 10, 12; *De Pot.* 7, 2 ad. 11; n. 611 a 669; *Juan de Sto. Tomás, Op. cit., Log.* II, q. XXIV, art. IV, t. I, p. 767 sqq. Entre los modernos cf., por ejemplo, *Husserl, Investigaciones lógicas. Prolegómenos a la lógica pura*, trad. cast. de García Morente y Gaos, Rev. de Occid. Madrid, 1929, t. I, p. 23-47, y también *Meditaciones Cartesianas, Mev. I 3-6, trad. cast. de José Gaos, El Colegio de México, p. 15-30. Sobre la diferencia entre la "fundamentación" de Husserl y la "ciencia" en el sentido aristotélico-tomista, cf, en La Phénoménologie,* Journées d'etudes de la Soc. Thomiste, Juvisy, 1932, p. 42-43, la intervención de la discípula de Husserl, *Eddy Stein.* Sobre las concordancias y diferencias entre la intuición fenomenológica y la abstracción tomista, *op. cit.*, passim. Sobre la noesis inmediata, cf., *S. Tomás, S. Theol.*, I-II, 108, 1, 3; I, 79, 10, 3; II-II, 173, 3, c, etc.

(2) S. Tomás, S. Theol. I, 14, 2, c; I, 55, 1, 2; I, 85, 2, 1; I, 87, 1, 3.

(3) El sentido lógico de la fenomenología es el de "ir a las cosas mismas" (*zu den Sachen selbst*) en su mostrarse (*"das Sich-an-ihm-selbstzeigend, das Offenbare"*, Heidegger). Es decir, el de reconocer la inmediatez del objeto; y la negación de todo realismo *mediato* que tratara de *probar* una cosa en sí *que no fuera nunca alcanzada por el conocimiento inmediato.* Pero el error de algunos fenomenólogos —como más adelante veremos— es el de conservar una noción kantiana de la cosa en sí como lo *no conocido*, derivada, a su vez, del realismo *mediato* de los racionalistas y empiristas de la Edad Moderna. Por eso, al decidirse a ir a la cosa misma que se manifiesta, creen que van sólo hacia un puro-objeto, a un mero ser-para-el-sujeto, sin darse cuenta que para justificar el conocimiento de la *cosa misma* no es necesario hacer de *ella* algo relativo al humano conocimiento: basta ver que *lo relativo a ella* es el conocimiento humano. Como típica mala interpretación moderna del realismo aristotélico y tomista, confundido con el realismo mediato en que lo conocido fuera la *reproducción* o *doble*, supuestamente adecuado, de la cosa, cf. p. ej. García Morente, *Lecciones preliminares de filosofías*, ed. Losada, Bs. Aires, 4ª edic. 1948, especialmente pp. 130, 138, 139, 144, 192, 196, 197, 256, 273, 351, etc. y *Xirau, J., La filosofía de Husserl*, ed. Losada, Bs. Aires, 1941, especial-

mente pp. 28, 62-63, 66, 140, etc. ¿Para qué el tomismo habrá repetido miles de veces, a través de centenares de años, que lo inmediatamente conocido es la cosa misma, y para qué habrá desarrollado con máxima precisión la teoría del concepto subjetivo como *signo formal*, no conocido como *objeto*, ni por lo tanto objetivamente interpuesto entre la mente y la cosa —¡como si el concepto-signo fuera extrínseco al acto mismo de conocer; como si fuera una pequeña "cosa" que no dejara ver la cosa!— si los más leídos y admirados profesores de Filosofía lo ignoran todo tan perfectamente, y hablan sin embargo con tal seguridad y superioridad protectora? Sobre la inmediatez del conocimiento del objeto, cfr. *S. Tomás, De Pot.* 1, 1, ad 10; *De Ver.* 4, 2, ad 3; *S. Theol.* I, 85, 2; *C. G.* II, 75; *In III De Anima*, lect. 8; *Comp. Theol.*, cap. 85: *Comm. in Joan.*, cap. 1, 1. (En la búsqueda de estos pasajes nos hemos apoyado en las abundantes citas que trae J. Maritain, *Les Degrés du Savoir*, 3ª ed., Desclée, Paris, 1940, pp. 769-819.) Sobre la teoría del signo formal, cfr. *Juan de Santo Tomás*, op. cit., *Log.* II P, q. XXI, XXII y XXIII (ed. cit., t. I, pp. 646-749) y *Phil. Nat.*, P IV, q. X y XI, ed. cit., t. III, pp. 295-378).

(4) *S. Theol.* I, 12, 12; I, 84, 7; In III De Anima, lect. 13, n. 791, etc.

(5) *S. Theol.*, I, 5, 2, c; I, 11, 2, 4; I, 55, 1, c; I, 79, 7, c; I, 82, 4, 1; I, 87, 3, 1; I, 105, 4, c; I-II, 9, 1, c; I-II, 10, 1, 3; I-II, 55, 4, 1; I-II, 94, 2, c.

(6) Ello es posible porque la palabra es expresión de nuestros conceptos formales (signos formales) en su función misma de significar en acto que "lleva" la mente a la cosa misma, o, si se quiere, que "trae" la cosa, la "pone" *objective* ante el entendimiento.

(7) *Aristóteles, Anal. Post.* II, 10, 93 b 29-32. *S. Tomás, In Anal. Post.* II, lect. 13-17.

(8) *S. Theol.* I, 13, 8.

(9) *S. Theol.*, II-II, 92, 1, 2.

(9') Como Platón en el *Cratylo*, por ejemplo.

(10)*Graneris, I., Philosophia Iuris*, t. I, Soc. ed. Internaz., Torino-Roma, 1943, p. 32.

(11) *Op. cit.* (Madrid, Cons. Sup. de Invest. Científicas, 1947) p. 258.

(12) Cfr. Garrigou-Lagrange, *El sentido común, la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, trad. cast. de O. N. Derisi, Desclée, Bs.Aires, 1944, p. 87 ss. y pp. 330-350; del mismo, *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual natural y sobrenatural*, trad. cast. de Leandro de Sesma, O. F. M. Cap., Desclée, Bs. As, 1945, pp. 61-84. A su manera, y para justifiar su

modo de ver, también *Husserl* y su discípulo *Eugen Fink* atribuyen al hombre, en su origen, una vidente "ingenuidad" —hoy ocultada por un proceso histórico de "sedimentación" recubridora del ser— por la que se daba cuenta del verdadero carácter del ente (que para ellos es el de ser "constituido" por la subjetividad trascendental). Cfr. *Fink, Eugen, Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls* in Revue internationale de Philosphie, 1, 1938-39, pp. 226-270; y *Husserl, Edmund, Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional historisches Problem, in Revue internationale de Philosophie*, I, 1938-39, pp. 202-225. Citados por *Brunner, Auguste, La personne incarnée, Etude sur la phénoménologie et la philosophie existentialiste*, Beauchesne, Paris, 1947, p. 166. Por su parte, el discípulo y sucesor de Husserl en su cátedra de Friburgo de Brisgovia, *Wilhelm Szilasi, en su obra Wissenschaft als Philosophie* trad. cast. con el título *¿Qué es la ciencia?* (Fondo de Cultura Económica, México-Bs. Aires, 1949) se apoya de continuo en Aristóteles, aunque —por supuesto— interpretado a su manera, y encabeza su obra con esta cita de Burckhardt: "Todo conocimiento objetivo del universo sigue urdiendo, hasta hoy, la tela que empezaron a tejer los griegos". Sobre los intentos de restauración de lo inmediato, sin previas "explicaciones" destructoras de lo explicado —"explicar", por ejemplo, la luz exclusivamente por otra cosa, movimientos, vibraciones— propias del racionalismo y positivismo hijos de la ciencia mecanicista, cfr. *Xirau*, op. cit., pp. 9-48. También *Heidegger* quiere partir de lo inmediato, de la cosa misma en su mostrarse; pero, como Husserl, sin suficiente justificación, "vira" desde el ser al hombre, suponiendo que no puede conocerse aquél sin previamente conocer a éste —quizá por prejuicios idealistas no del todo desarraigados— como si el yo fuera lo único inmediatamente captable en su ser propio, no "puesto" desde fuera por una inteligencia deformante.

(13) *Juan de Sto. Tomás, op. cit, Log.*, II P, q. III, art. 1, p. 313.

(14) *Gredt, I., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 8ª ed. rec., Herder, Barcelona, 1946, t. I, p. 93.

(15) Boyer, C., Cursus Philosophiae, 2ª ed., Desclée, Bs. As. 1943, t. I, p. 214.

(16) *Manser, G. M., op. cit.*, p. 258.

(17) Cfr. *Aristóteles, Metafis.*, 1. (IV), 2; 1.I (X). *Sto. Tomás, In Metaph.*, 1.IV, lect. II y III, especialmente n. 566 in fine; *Cayetano, In De Ente et Essentia*, c. IV, q. VI, n. 58.

(18) *Porfirio, Isagoge* (Introducción a las "Categorías" de Aristóteles), Prefacio.

(19) *Juan de Sto. Tomás, Op. cit., Log.*, II P, q. II, art. V, luego de definir el "universal"como aquello que tiene algún "respecto" a muchos, dice que "quia contingit multipliciter aliquid respicere plura et habere se erga plura, multipliciter etiam contingit accipi universale. Et reducuntur omnes acceptiones eius ad tres. Est enim universale in significando, universale in causando, universale in essendo seu praedicando" (t. I, p. 313). Reconoce, pues, tres acepciones de la palabra "universal". Por su parte, *Domingo Linze, O. P.* (tomista español tan excelente como poco conocido, cuya extensa *Lógica*, comparable a la de Juan de Santo Tomás, hemos podido consultar en su edición original de 1667 gracias a la amabilidad del R. P. Fray Alberto García Vieyra, O. P., del Convento de Sto. Domingo de nuestra ciudad) dice que "universale communiter sumptum nihil aliud sonat, quam aliquid unum respiciens plura. Unde communis ratio universalis divitur iuxta diversum modum respiciendi plura; et idcirco aliud dicitur Universale in causando, aliud Universale in repraesentando, aliud denique Universale in essendo aut praedicando" (*Dominicus Linze, O. P., Secunda Pars Philosophiae Rationalis quae communiter vocatur Logica, liber primus, comprehendens quaestiones praevias ad Logicam Aristotelis*, Sevilla, 1667, L. I, q. III, p. 294. El tomo utilizado emprende cuestiones sobre la naturaleza, objeto y divisiones de la Lógica, sobre el ente de razón y sobre los universales; todas ellas de una extensión, precisión y detalle extraordinarios, con un desarrollo mayor aun que el de la gran *Ars Logica* de Juan de Sto. Tomás, (179 páginas de 23x17, a dos columnas, sobre la naturaleza, objeto y divisiones de la Lógica; 121 sobre el ente de razón; más de 181 sobre los universales). Distingue, pues, tres sentidos del nombre "universal", pero llama al "in significando" de Juan de Sto. Tomás, "in repraesentando". *E. Hugon* en su *Cursus Philosophiae thomisticae, Log. maj*, tract. primus, quaest. unic., art. prim. habla como Juan de Sto. Tomás, de universal *in significando, in causando* e *in essendo*, y reduce, como aquél, el universal in repraesentando a una especie de universal *in significando*, mientras que *Linze*, como vimos, hace lo contrario. *Gredt, op. cit.*, t. I, p. 93, por su parte, habla de universal *in significando, in repraesentando, in causando* e *in essendo*. Distingue, pues, entre universal "in significando" y universal "in repraesentando". Veremos, en el texto, cómo estas diferencias terminológicas no tienen importancia. Finalmente, se habla a veces también de "universale in obligando", que es algo uno que obliga a muchos como la ley (Cf. *Lexicon Scholasticorum verborum*, añadido al fin de la "editio altera romana" de la *Summa Theologica*, Romae, Forzani, 1894, t. VI, p. 420).

(20) *Op. cit.*, t. I, p. 93.

(21) *Linze, Op. cit.*, L. I. q. III, Praeamb., p. 294. *Juan de Sto. Tomás, Op. cit., Log.*, II P, q. III, a. 1; t. I, p. 313.

(22) Cf. *Juan de Sto. Tomás, Op. cit., Log.*, II P, q. XXI, XXII y XXIII, t. I, p. 646-749. -*Maritain, Jacques, Les Degrés du Savoir*, ed. cit., pp. 137-263 y 769-819, con abundantes citas de Santo Tomás. *Hayen S. I., André, L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*, L'Edit. Universelle, Bruselas y Desclée, Paris, 1942, espec. pp. 183-292. -*Garin, Pierre, La théorie de l'Idée suivant l'Ecole thomiste*, Paris, Desclée, 1932. -*Marc, S. I., André, Psychologie réfléxive*, L'Edit. Universelle, Bruselas y Desclée, Paris, 1949.

(23) *Juan de Sto. Tomás, Op. cit., Log.* I, *P. Summul.*, L. I, c. II., t. I, p. 9.

(24) Sin embargo, téngase en cuenta que *causa universal* dícese estrictamente de aquella que causa hasta las últimas diferencias particulares de las cosas. Cfr. *Juan de Sto. Tomás, Op. cit., Log.*, II P, q. III, art. 1, t. I, p. 313.

(25) Como lo mostró *Abelardo* en sus agudas críticas a Guillermo de Champeaux. Sin embargo —por no distinguirse todavía bien los diversos planos del problema— al refutar aquél al realismo exagerado, se acercó demasiado al conceptualismo. Cfr. *Abelardo*, lógica *"Ingredientibus"*, publicada por *Geyer, Beiträge zur Gesch. der Philos. des M. A.*, t. XXI, fasc. 1, 2 y 3, y *"Dialectica"* (*Cousin, Oeuvres inéd. d'Abel.*, p. 455), etc.

(26) *Stanley Jevons, W., Logica*, trad. cast. por A. J. Dorta, ed. Pegaso, Madrid, 1941, p. 12. Allí se plega al conceptualismo.

(27) *Op. cit.*, p. 17.

(28) *Op. cit.*, pp. 89-94.

(29) Cfr. *Liard, Louis, Les logiciens anglais contemporains*, 4ª ed., Paris, Alcan, 1901, espec. pp. 23-36 (la lógica inductiva y el silogismo), pp. 37-69 (ideas de Bentham y Hamilton), p. 78 (en la que se ve el nominalismo de De Morgan): "Quand je dis 'Jean est homme, j'entends que Jean est un des objets individuels qui sont appelés hommes. (...) Quand je dis: "Le tableau est beau", la phrase est incomplète, car beau est seulment un attribut, un réference idéale a une classification faite par l'esprit; un tableau, étant un objeto matériel, no peut pas être autre chose qu'un objet, ne peut pas à proprement parler appartenir à une notion abstraite. Un substantif est donc impliqué dans le sens complet du prédicat, substantif dont l'extensión totale est partagée en deux par le prédicat et son contraire. C'est ici oeuvre d'art, ou création de l'esprit' ou chose' toutes classes d'individus qui peuvent être distribués en beaux et non beaux. Aussi la logique s'occupe-t-elle exclusivemente des noms et non des idées ou des choses auxquelles ces noms appartiennent. A ce point de vue, que De Morgan appelle *onymatique*, la proposition est l'affirmation ou la négation de la concomitance de deux noms, et les copules son convertibles et transiti-

ves". Cfr. también *García Bacca, David, Introducción a la lógica moderna,* Labor, Barcelona, 1936; *Granell, Manuel, Lógica,* Rev. de Occid., Madrid, 1949; *Miró Quesada, Francisco, Lógica,* Bibliot. de la Soc. Peruana de Filosofía, Lima, 1946. Para una crítica de la logística y de la "cuantificación de Predicado", cfr. *Maritain, Jacques, Eléments de Philosophie,* II. *L'Ordre des Concepts,* I, *Petite Logique,* Paris, Téqui, ed. 13ª, 1946, pp. 252-277; y también pp. 93, 154, 192.

(30) *Cassirer, Ernst, Substance and Function,* trad. Curtis Swabey, p. 6 y 16, según Miró Quesada, op. cit., pp. 29-30.

(31) *Grau, Kurt Joachim, Lógica,* trad. Domingo Miral, 3ª ed., Labor, Barcelona, 1937, p. 35.

(32) *Op, cit.,* p. 30.

(33) *Op, cit.,* p. 32. Confunde la *noesis* aristotélica en la que aparece la esencia inteligible, con los fantasmas *imaginativos,* concretos, asociados, de un Locke.

(34) *Pfänder, A., Logica,* trad. cast. por J. Pérez Bances,Rev. de Occid., Madrid, 1933, p. 149.

(35) *Op, cit.,* pp. 153-157.

(36) *Op, cit.,* pp. 159-164.

(37) *Op, cit.,* pp. 165-169.

(38) Cfr. *op, cit.,* pp. 161, 165-66 y 171-76. Pfänder niega que los individuos reales caigan bajo la extensión de los conceptos. De allí que lo específico o genérico no sea para él "unum in multis", sino unidades ideales. Aquella negación parece ocasionada en el deseo de no hacer variar la extensión de los conceptos según la contingente aparición o desaparición de los individuos. Con ello, reacciona saludablemente contra un nominalismo que viera en la unidad esencial un puro conjunto de individuos; pero cae en un extremo opuesto. Como bien dice *Maritain,* la extensión de un concepto *universal,* con relación a los individuos, es *indefinida:* dice relación a una *multitud infinita* de individuos posible, no a un número mayor o menor (*Petit logique,* p. 39). Con esto se explica la predicación del universal con relación al singular, sin agotarlo en una mera colección de singulares, pero también sin aislarlo para siempre de éstos. "*Species* est quae praedicatur de pluribus differentibus numero in eo quod quid. In hac autem definitione, hoc verbum "praedicatur" dicit aptitudinem et non actum (similiter et in aliis), ut homo praedicatur de Socrate et Platone et de unoquanone particularium hominun differentium numero, ut prius patuit —et praedicatur de his in quod quid, quia cum dicitur "¿Quid

est Socrates?" sive "¿Plato?", respondetur "homo". *Petrus Hispanus, Summulae Logicales,* quas edidit I. M.Bochenski, O. P., Mariett, Turín, 1947, p. 17. Pareciera que en lo "específico" de Pfänder estuvieran confundidos la "natura in se", el universal metafísico y el lógico.

(39) *Romero, Francisco y Pucciarelli, Eugenio, Lógica,* 10ª edición, Espasa-Calpe, Bs. Aires, 1947, pp. 13-15 y 39-45.

(40) "Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam esentiam, et virtutem; ut animal hominis et equo; et ideo proprie de singulis partibus praedicatur". *Sto. Tomás, S. Theol.* I, 77, 1. Cfr. *S. Tomás, In Metaph.* VII, lect. 13, n. 1570 ss.

(41) Cfr. *Maritain, Jacques, Petite Logique,* p. 47.

(42) *Gredt, Op. cit.,* p. 94.

(43) *Petite Logique,* p. 48.

(44) *Ibid.,* p. 57.

CAPÍTULO II

El problema y sus intentos de solución

1. Definición real del universal

Después de lo dicho en el capítulo anterior, estamos ya en condiciones de definir el universal que va a ser principal objeto de nuestro trabajo: *"algo uno, capaz de ser en muchos, por identidad con ellos, y, por tanto, de ser predicado de ellos"* (1).

Una mayor justificación de esta definición surgirá de todo nuestro trabajo, especialmente de los capítulos en que se refutará el nominalismo, el conceptualismo y el realismo llamado exagerado; pero ya aparece ella como la que mejor se adapta a una visión de las cosas que las "deje ser", sin deformarlas por medio de la introducción de prejuicios de origen histórico.

Que el universal sea algo, aparece como evidente; si no, toda predicación con predicado universal sería sin sentido. Que sea *uno*, surgirá con mayor claridad de la refutación del nominalismo; pero ¿cómo negar que cuando decimos "Juan es hombre", "Pedro es hombre", "Diego es hombre" decimos de cada uno *una* cosa, con intrínseca unidad, y en el mismo sentido?

El que sea uno capaz de *ser* en muchos, será quizá lo que levante más resistencia en los que encaran este problema con prejuicios total o parcialmente idealistas. Pero al afir-

mar aquello, no hemos hecho otra cosa que seguir nuestro método "fenomenológico" en el sentido al principio indicado. Ante esta actitud sin presupuestos, de ninguna manera *lo que aparece* primero es el *aparecer* del ente —como un aparecer *desgajado* del ente que aparece, o *deformante*— sino, precisamente, *algo* que aparece. Y este *algo* que aparece de ningún modo se muestra como *consistiendo* en aparecer. No conocemos primero "representaciones" y desde allí pretendemos lanzarnos por inferencias a un ente que nunca estaría él mismo presente —¿cómo sería esto posible?—; tampoco lo que primero aparece son "predicados", ni "predicaciones", ni "proposiciones" ni "juicios", ni meros "objetos" cuyo ser se agotara en la ob-jeción; sino entes: hombres, casas, árboles, etc. El cómo sea posible esta presencia del ente —o esta presencia nuestra ante el ente— será cosa de elucidación posterior, si se quiere elucidarlo; pero, por lo mismo que esta elucidación parte *de* y está sostenida *por* esta presencia del ente —y no *de* una "proyección" ni "construcción"— no podrá jamás negar aquella entidad ni su unidad inconstruíble por ninguna química lógica. Afirmamos, p. ej., "Juan es hombre". Si somos sinceros con nosotros mismos —o mejor, con la luz que se nos manifiesta— no podremos pretender *"reducir"* aquello "esta representación es hombre" —lo que sería un absurdo— ni a "esta representación es la representación de un hombre" —¿por quí diríamos *"de un hombre"* si el hombre nunca nos fuera presente; si sólo nos fueran presentes "representaciones"? ¿por qué no podríamos hablar con sentido de "representación" sin incluir *aquello de lo cual* es representación, mientras que podemos perfectamente hablar de "hombre", "casa", "piedra", sin definirlos por relación a ninguna representación? ¿Por qué, si no fuera porque el ente irrelativo es lo primeramente conocido? (2), y la "representación" algo *puramente* relativo al ente? Si no, habría que decir "es la representación de la representación de la representación..." al infinito. Y aún cabría preguntar con qué derecho usaríamos allí la palabrita "es". Tampoco cabe reducir aquella enunciación a ésta: "este (puro) objeto es hombre", porque hombre es algo que es animal, que tiene funciones orgánicas, que tiene razón, acción propia, recuerdos y pensamientos propios, etc., pero un "puro objeto" ni es animal, ni tiene funciones orgánicas, ni es capaz de actuar ni de conocer, etc. Aquello que se reduce a mera objetividad, sin *supositalidad*, no puede actuar ni padecer: "actus sunt suppositorum" (3). ¡Y no se nos engañe pretendiendo sustituir la acción o la pasión por la "representación" o "constitución" de la acción o de la pasión! Volveríamos a lo de más arriba.

Por ello, y sin perjuicio de ulteriores distinciones y de más desarrollo de este punto en otras partes del trabajo, podemos decir con legitimidad *"algo uno* que es capaz de *ser* en muchos". *"En muchos"* se justifica por la evidencia de que, sin necesidad de infinitas experiencias de lo individual, basta concebir "hombre" —o cualquier otro "universal"— para entender su realizabilidad en una *multitud infinita* (indefinida) de individuos posibles. En efecto —como mostraremos— "hombre" no es un conocimiento confuso de un número determinado de individuos, que conservara en acto las diferencias numéricas o individuales de éstos, sino que es una unidad que *prescinde objetivamente* de dichas diferencias, y que, por ende, resulta realizable —aun cuando haya sido abstraída de *un solo* individuo— en una *infinidad* de individuos.

"Por identidad con ellos", dijimos después. Nuevamente, sin perjuicio de mayores demostraciones, el sentido de la predicación nos lo manifiesta así. El "es" del verbo indica identidad. "Juan es hombre". No decimos que haya *una cosa que sea Juan* y otra que sea, *en él, hombre*, si no que Juan es el que es hombre. Claro está que no podrá de allí inferirse que entonces, al decir "Pedro es hombre", afirma-

mos "Pedro es Juan"; ni que es válido este silogismo "Juan es hombre; hombre es una especie; luego Juan es una especie". Mas no nos podemos adelantar a ulteriores distinciones.

Finalmente dijimos *"y, por tanto, ser predicado de ellos"*. En efecto, si seguimos nuestro método, tendremos que admitir que no vemos las cosas como siendo de tal o cual manera, porque lo prediquemos; sino que lo predicamos porque las vemos siendo de tal o cual manera, so pena de transformar el juicio en acto ciego, que se determina al menos "in radice", sin fundamentos objetivos y aprehendidos como tales; es decir, so pena de negar al juicio, implícitamente, su carácter de acto intelectual (4).

Nuestra definición resulta concorde con las de Aristóteles y Santo Tomás. Dice el primero: *"Lo que, sin embargo, es necesario* (acaba de refutar la tesis platónica de las Ideas separadas) *es que un mismo atributo pueda ser afirmado de muchos sujetos: sin ello no habría, en efecto, universal. Mas si no hay universal, no habrá término medio, ni, por lo mismo, demostración. Es necesario entonces que haya algo uno e idéntico que sea afirmado de la multiplicidad de individuos, de una manera no equívoca"* (5). *"Llamo universal a aquello cuya naturaleza consiste en ser afirmado de muchos sujetos, y "singular" aquello que no lo puede: por ejemplo, "hombre" es un término universal, y "Calías" uno individual"* (6). (Traduzco literalmente la versión francesa de Tricot; pero no sé hasta qué punto es ella absolutamente precisa, ya que Tricot dice "j'apelle *universel* ce dont la nature est d'être affirmé de plusieurs sujets...", mientras que parece más concorde con la doctrina aristotélica decir "aquello cuya naturaleza lo hace *capaz* de ser afirmado..." o "aquello que puede ser afirmado...". Se confirma nuestra presunción por lo que *Santo Tomás* dice en su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*: "Sciendum est autem, quod ideo dicit, quod "universale est quod natum est pluribus insesse, non autem quod pluribus inest" (7), mientras que el mismo pasaje de Aristóteles, es traducido así por Tricot "on nomme universel ce qui appartient naturellement a une multiplicité". Guillermo de Moerbeke, el traductor de Santo Tomás, vertía con mucha mayor precisión filosófica el mismo pasaje: "Hoc enim dicitur universale, quod pluribus *inesse natum* est". No se trata de pequeñeces: un universal lo es aunque haya un solo individuo en que se realice. Lo contrario lleva a una concepción empirístico-nominalista del universal.

Santo Tomás, por su parte, dice: *"universale est quod natum est pluribus inesse"* (9), y *"universale est commune multis, hoc enim dicitur universale, quod natum est multis inesse et de multis praedicari"* (10) y también: *"In qualibet singulari est considerare aliquid quod sit sibi propium, in quantum est haec res: sicut Socrati vel Platoni, in cuantum est hic homo: et aliquid est considerare in eo quo convenit cum aliis quibusdam rebus: sicut quod Socrates est animal, aut homo, aut rationale, aut risibile, aut albus... Quando... denominatur res ab eo quod est commune sibi et multis, nomen hujusmodi dicitur significare universale, quia significat... naturam sive dispositionem aliquam quae est communis multis"* (11)(*).

Ya hemos —bastantes páginas atrás— diferenciado el universal de lo común y de lo colectivo, y de lo universal como concepto-sujeto de una *proposición* universal. Pero surge ahora una duda. "Ente" parece ser lo más universal

(*) "el universal es lo que puede existir en muchos"(9), y "lo universal es lo común a muchos, pues se llama universal lo apto para existir en muchos y predicarse de muchos"(10) y también: "en cualquier cosa singular debe considerarse algo que le es propio, en cuanto es esa cosa; como Sócrates y Platón, en cuanto son este hombre; y debe considerarse algo en cuanto conviene con algunas otras cosas: como que Sócrates es animal, u hombre, o racional, o risible, o blanco... Cuando se denomina una cosa según aquello que le es común a una y a muchas, tal nombre se dice que significa universalmente, porque significa (...) una naturaleza o disposición que es común a muchos"(11).

entre lo universal. Lo mismo "algo", "uno", *"res"*, etc. ¿Son estos "trascendentales" —en el sentido tomista—, universales? Decíamos —o habíamos definido— que el universal era "algo *uno,* capaz de *ser* en *muchos*, por *identidad* con ellos, y, por tanto, de ser *predicado* de ellos". ¿Llena estas condiciones el concepto de ente? Veámoslo. Los universales "viviente", "corpóreo", "animal", "hombre", etc. no incluyen sino "in potentia" a sus "inferiores". Si no fuera así, al ser predicados, serían predicados sus inferiores; y entonces al decirse, p. ej., "el caballo es animal", se diría "el caballo es hombre"(12). La diferencia específica que lo contrae no está, pues, incluida en acto en el concepto superior, genérico, salvo en el caso en que el género se predica de la especie respectiva: así cuando decimos "el hombre es animal", por el nombre "animal" se significa, confusamente, todo el hombre(13); en cambio "ente" se muestra como algo diferente a un género: la esencia "animal" es un modo de ser, "racional" es un modo de ser —el concepto de ente no se contrae, pues, por diferencias extrínsecas—; la sustancia es ente, el accidente es ente; el ente real tiene ser, el de razón tiene ser, el moral tiene ser; Juan en cuanto hombre, y Pedro en cuanto hombre, son entes; pero también lo son en aquello por lo cual Juan y Pedro difieren y se individúan. *No sólo en lo que convienen, sino también en lo que difieren las cosas son ente.* Luego "ente" se dice de lo *esencialmente diverso;* por ende, de cada uno no puede decirse en *idéntico* —unívoco— sentido. Sin embargo, también es evidente que no es "ente" un mero "término" equívoco. Si el"ente" que entra y constituye *intrínseca* y *totalmente* todos los modos del ser —pues si no algo *sería* sin ser ente— fuera una mera palabra que designara cosas absolutísimamente diversas, (¡y cómo podría, en ese caso, decirse "cosas", con sentido!), sin relación ninguna entre sí, no habría pensamiento posible, ni universo, ni diferencia, ni identidad, ni siquiera diversidad ninguna. Luego, resta que el

concepto de ente sea *análogo.* Se dice de todas las cosas en cuanto éstas comunican en algo. ¿En qué, si se dice "ente" de seres *esencialmente* diversos? En que toda cosa es algo (esencia) capaz de ser (existencia). La relación al "esse", al inefable *acto de ser,* que todas las cosas tienen de modo esencialmente variado, da una unidad de analogía al concepto de ente(14). Por eso, porque hay algo que está más allá de la esencia —el *esse*— puede haber *un* concepto supraesencial; y así se revela la mente humana como algo más que un espejo de esencias distintas y recortadas (las "naturas simples" de Descartes). De allí que el concepto objetivo de ente no tenga unidad perfecta, sino sólo proporcional: la realidad es demasiado rica para poderla aprehender totalmente en un concepto humano. Como bien dice el *P. André Marc, S. J.*, en su precioso opúsculo *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la Scolastique postérieure*(15): *"L'unité de l'être comme tel n'est plus univoque mais analogue, et ne se peut penser sans qu'en même temps l'on pense une diversité. Qui doit, pour penser l'être, penser l'essence et l'"esse", pense "les" essences et l'"esse", donc le rapport de celles-lá à cellui-ci, donc une proportion dont les termes varieront sans la faire elle-même varier"* (*). Al pensar como ente un modo particular de ser, pienso explícitamente en ese modo particular de ser, pero implícitamente todas sus relaciones con el sistema total del ente; por eso, a éste, sólo puede corresponderle, no lo explícitamente pensado "hic et nunc" en un concepto, sino nada menos que la totalidad de los objetos posibles de la actividad intelectual.

(*) *La idea de ser en Santo Tomás y en la Escolástica posterior* (15): "la unidad del ser como tal no es ya unívoca sino análoga, y no puede ser pensada sin que al mismo tiempo se piense una diversidad. Quién debe, para pensar el ser, pensar la esencia y el "esse", piensa "las" esencias y el"esse", y por lo tanto las relaciones de aquéllas a éste, y por tanto (piensa) una proporción cuyos términos variarán sin hacer que ella misma varíe".

Y lo que mueve al entendimiento humano al discurso es la imposibilidad de pensar en un solo acto la totalidad del ente, conociendo, sin embargo, en cada acto, que lo explícitamente pensado en él se prolonga "por todos lados", hacia "arriba", "abajo" y en "profundidad", en una "zona" que lo rodea, y que queda oscura y confusa para la limitada capacidad humana (16).

El concepto objetivo de ente, pues, no tiene *unidad* perfecta. Por ello, *si tomamos con estrictez* la definición del universal que más arriba hemos dados, el ente y sus atributos trascendentales, no realmente distintos de él, *no son universales*. Por eso dice *Linze* (17): *"Per unitatem denotatur unitas perfecta, excludens omne diversitatem; et idcirco ad rationem propriam universalis, non sufficit unitas imperfecta ac proportionalis, cujusmodi est unitas objecti correspondens termini analogo. Quodcirca, quamvis ens sit praedicabile indifferenter de pluribus, non tamen est proprie et essentialiter universale; quia non habet unitatem univocam excludentem onem diversitatem, ut docet Philos. 3 Metaph. Text. 10. Unde rationes trascendentes, quae analogia praedicantur de pluribus, tantummodo dicuntur universales reductive et improprie, non vero etiam proprie et simpliciter, quia carent unitate perfecta et univoca, ut uberius explicatur inferius in tractatu de Antepredicamentis"* (18).(*)

(*) "Por unidad se entiende unidad perfecta, que excluye toda diversidad; y por lo tanto para la razón propia de universal no basta la unidad imperfecta y proporcional, como es la unidad del objeto que corresponde a un término análogo. Por lo que, aunque el ente sea predicable indiferentemente de muchos, sin embargo no es propia y esencialmente universal; porque no tiene una unidad unívoca que excluya toda diversidad, como enseña el Filósofo (Aristóteles) en (el libro) 3 (de la) Metafísica, texto 10. Por lo que las razones trascendentes, que se predican analógicamente de muchos, se llaman universales sólo reductiva e impropiamente, no en verdad propia y simplemente, porque carecen de unidad perfecta y unívoca, como más ampliamente se explica más adelante en el tratado de los Antepredicamentos."

Con mayor razón se excluye de lo universal lo complejo, como las proposiciones. Proposición universal no es lo mismo que concepto objetivo universal, aunque si no hubiera conceptos objetivos universales no podría haber tampoco proposiciones universales. "Todo hombre es animal racional" es una proposición universal; "hombre" es concepto objetivo universal; "algún hombre es sabio" es proposición particular, pero "hombre" sigue siendo allí un concepto objetivo universal, aunque tomado en sólo parte de la extensión. Si no hubiera algo uno —el ser hombre— en cada hombre, de manera que baste conocer la estructura del universal "hombre" para ver allí la animalidad racional, y saber por tanto que en toda realización individual ese universal "in essendo", siendo el mismo, traerá como contenido la animalidad racional, no podría decirse "todo hombre es animal racional" por encima de los límites de la experiencia realizada, ni "hombre" sería más que un nombre o concepto subjetivo para cosas accidentalmente "parecidas".

Ya más arriba excluí de la consideración principal de nuestro trabajo al universal "in causando" y al universal "in obligando". Su consideración no pertenece a la lógica: ningún problema vinculado de cerca a las "intentiones secundae" —objeto formal de la lógica— se plantea directamente a su respecto. Además, el universal "in causando", tomado entitativa y realmente, es algo singular; sólo es universal en cuanto su "virtud" se extiende a muchos efectos (19). El universal "in significando" mantiene demasiado estrechas relaciones con el universal "in essendo" para poder ser eliminado. Su consideración pertenece a la lógica. A una objeción que pretendía excluirlo de ella, afirmando que era extrínseco al intelecto, Linze responde *"compositio definitionis vocalis est extrinseca respectu intellectus, si consideratur materialiter et entitative, utpote quoad externam et sensibilem entitatem vocum, concedo minorem; si*

consideretur significative et formaliter, nimirum quatenus significative subordinatur compositionem mentali, nego minorem et consequentiam. Nam etsi voces externae, quoad materialem entitatem, sint effectus corporalis instrumenti, et non potentia intellectivae; tamen significative et formaliter spectant ad solum intellectum, cum sint signa quibus significatur et exprimitur intellectualis speculatio; et idcirco compositio et ordinatio significativa vocum, est opus pure intellectuale, et non opus extraneum intellectui" (20)(*) ¿Habrían leído Linze y Juan de Santo Tomás, al escribir sus magníficos capítulos sobre el signo, en el siglo XVII, a Husserl? También Santo Tomás coloca en la lógica a los nombres en cuanto signos: *"Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in propio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptum, quia sunt voces significativa"* (21)(**). Y poco más abajo dice que la consideración de este orden pertenece "ad rationalem philosophiam", esto es, a la Lógica (22). Sin embargo, sólo por referencia al "universale in praedicando" nos interesan aquí los nombres universales.

(*) "la composición de la definición oral es extrínseca respecto del intelecto, si es considerada material y entitivamente, es decir en cuanto a la entidad externa y sensible de las palabras, concedo la menor; si es considerada significativa y formalmente, es decir en cuanto significativamente se subordina a la composición mental, niego la menor y la consecuencia. En efecto, aunque las voces externas, en cuanto a su entidad material, sean efecto de un instrumento corpóreo, y no de la potencia intelectiva; empero, significativa y formalmente pertenecen al solo intelecto, dado que son signos por los cuales se significa y expresa la especulación intelectual; y por tanto la composición y ordenación significativa de las palabras es una obra puramente intelectual, y no una obra extraña al intelecto(20)." Creemos que les vendría bien leer y meditar esto a los empiristas lógicos, a muchos filólogos y lingüistas, y a no pocos filósofos analíticos.

(**) "Otro es el orden que la razón considerando hace en su propio acto, como cuando ordena sus conceptos entre sí, y los signos de los conceptos, que son las voces significativas."

. El universal "in repraesentando" humano no es tampoco un universal en el pleno sentido de la palabra: si representa indirectamente a muchos, ello es porque re-presenta directamente una "natura" —un universal "in essendo"—, capaz de existir en muchos. Pero su íntima unión con el universal "in essendo" requerirá que lo mencionemos a menudo; y más aun si se considera que para los conceptualistas éste es el verdadero universal, como para los nominalistas lo es el nombre que significa una pluralidad (23).

2. Posición del problema

Ya hemos hablado anteriormente algo al respecto; pero aquí cabe plantearlo en forma estricta:

Ese *universal*, eso *uno* que se predica de muchos ¿qué es? ¿sólo un *nombre*? Y si lo es ¿reside en el ser sensible del nombre o en su ser significativo? En este último caso ¿es esa significación convencional o natural? ¿O es en cambio una forma de *intelección* unitaria de lo múltiple, sin "fundamento in re"? Y si lo es ¿en qué consiste? y ¿cómo se unifica eso múltiple? ¿Esa multiplicidad o contenido unificado, está formado por elementos sensible-imaginativos o no? Si sí ¿se unifican según elementos "a priori" o no? ¿O bien eso *uno* es *objetivo*, pero *ideal*? Y en caso de serlo, ¿esa idealidad es de algún modo constituida por alguna subjetividad, o no? ¿O se trata —en algún sentido— de algo *real*? (23). Si es así ¿existe realmente el *universal como tal*, con su forma de universalidad y predicabilidad, o no? Si existe "in re" con ellas ¿subsiste en un mundo trascendente al sensible, o existe en el mundo sensible? ¿O bien lo real es sólo la *"materia" o contenido del universal*, que recibe al ser entendido la universalidad en acto? (24) Si así ocurre ¿cabe distinguir, a) la materia o contenido del universal (una "natura", "quididad" o esencia); b) su estado de

unidad positiva por precisión objetiva de los inferiores, que fundamenta la predicabilidad de aquella, c) la relación misma de esa "natura" precisivamente separada de sus inferiores, a étos, como hacia un término "ad quem"? ¿Debe llamarse a la síntesis de los elementos a) y b) (esencia o naturaleza real con estado o existencia abstracta) universal metafísico? ¿Debe llamarse universal lógico a la "forma" relativa-expuesta en el punto c)? ¿Deben distinguirse tres estados de las naturalezas o esencias: en los individuos, en el intelecto (lo arriba expuesto) y "secundum se", "in statu solitudinis"? ¿La "natura" en sí tiene una unidad formal positiva, o sólo negativa? ¿Tiene o no, así considerada, capacidad de ser en muchos por comunicación a esos muchos? La "natura" en su existencia en los individuos ¿se distingue de la individualidad de éstos de alguna manera, o no? Si sí, ¿se distingue en acto con distinción independiente de la consideración de la mente, o sólo virtualmente? ¿Tiene en ellos una unidad positiva formal, distinta por ende de la unidad de singularidad, o no? ¿Cabe distinguir en el individuo aquello *por lo cual* es *este* individuo y aquello *por lo cual* tiene una esencia? (25).

3. Diversas escuelas - sus soluciones

Los filósofos que reducen el universal a un nombre, llevan tradicionalmente la designación de *nominalistas;* los que lo ven sólo en un modo unitario de conocer subjetivo, que "representa" o unifica una pluralidad sólo exterior y accidentalmente "parecida", la de *conceptualistas;* los que hacen de él una unidad objetiva ideal, y que pertenecen a la escuela *fenomenológica*, no tienen aún, que sepamos, un nombre propio que los distinga en este problema; los que —en algún sentido— admiten que el universal es algo real, son llamados *realistas*. Entre éstos, los que admiten la rea-

lidad y existencia extramental del universal con abstracción de los singulares y con su universalidad misma en acto son denominados *realistas exagerados*. Si admiten la subsistencia del universal en un mundo suprasensible, llevan el nombre de *platónicos;* los que sólo su existencia —como tal— en el mundo inmediatamente presente, carecen de nombre exacto, pero pertenecen al neoplatonismo y al más antiguo realismo medieval. Los que afirman, en cambio, que lo real es sólo la "materia" o el contenido del universal, son denominados *realistas moderados*. Entre éstos, cabe hacer aún diferentes distinciones, con relación a los problemas que dentro del realismo moderado hemos expuesto poco más arriba; mas no entraremos todavía a ellas.

Surgen, sin embargo, dos interrogantes: ¿En qué categoría colocar a los que hacen del universal una imagen común, o colección de imágenes, o algo semejante? ¿En cuál a los que sostienen que el universal es sólo idea intelectual, pero reducen, precisamente, la realidad a esas ideas?

Respecto de lo primero, y sin entrar por ahora en mayores desenvolvimientos, cabe notar que una imagen, o una colección de imágenes, o los "momentos" semejantes de varias imágenes, no dejan de ser elementos individuales y concretos, como muy bien lo ha mostrado *Husserl* contra la teoría de las "ideas" abstractas de Locke (26); por ende, sea cual fuera la *intención* del autor que sostuviera tal doctrina —y la de Locke no era por cierto nominalista en sentido estricto— ella, objetivamente, es un puro nominalismo.

Los segundos, a nuestro parecer, deben ser ubicados entre los realistas exagerados (aunque parezca paradójico) —y entre ellos, más cerca de los medievales que de los platónicos puros— aunque (y aquí la paradoja parece redoblarse) no dejen de presentar también profundos matices de conceptualismo y aun de nominalismo. Nos explicamos: a me-

dida que las tendencias idealistas que se hallan virtualmente contenidas en el nominalismo y en el conceptualismo —por la separación que estas posiciones introducen entre la inteligencia y el ser— se van desarrollando, el ser se va perdiendo progresivamente en la bruma de lo incognoscible. Se llega así a una posición en la que, como ocurre en *Kant*, el "noúmeno" o "cosa en sí", desgajado del "fenómeno" que lo "tapa", oscila entre existente de desconocida esencia, y pura idea-límite. En este último caso ya se está, en puridad, en un idealismo absoluto. En el primero aún no, pero a costa de una contradicción: ¿cómo conocer la existencia de algo de ninguna manera cognoscible?; ¿cómo afirmar, pues, su existencia real? Se pasa así necesariamente a su negación, y con ello al idealismo absoluto. Más entonces, de repente, el super-subjetivismo idealista se identifica con el máximo objetivismo y aun realismo, porque *si nada hay más allá del pensar, el pensar es igual a la realidad subsistente: es* la realidad subsistente. Y como lo que se piensa es lo *universal*, la *realidad verdadera es lo universal.* Así se explica la indudable semejanza entre sistemas, al parecer, tan distantes entre sí como, p. ej. el superrealista de *Juan Escoto Erígena* y el idealista de *Schelling*; así se explica que *Hegel* dijera que todo lo racional es real, y redujera el individuo a mero epifenómeno del verdadero ser(27). En ambos casos el individuo queda como mero accidente de la especie, y ésta como accidente del género, y así sucesivamente hasta encontrar en el fondo de todo lo *indeterminado*, que se determina a sí mismo en un proceso evolutivo(28). Pero entonces lo específico-determinado pierde toda consistencia ontológica: es apariencia en el devenir mental-real: de allí las afinidades de estas posiciones con el conceptualismo y aun con el nominalismo: los extremos se tocan(29).

Por último, en el *objetivismo de lo ideal* propio de la fenomenología, son posibles dos posiciones: una, que haga de

aquella objetividad ideal una constitución de algún sujeto; otra, que mantenga intacta su consistencia independiente. La primera se acerca grandemente al conceptualismo; la segunda, al realismo, y aun al realismo exagerado de tipo platónico, o, por lo menos, al escotismo(30).

Demos ahora un rápido vistazo a la historia pra confrontar el esbozo de clasificación de escuelas que hemos dado, con las reconocidas por algunos autores importantes.

Platón habla de amigos y enemigos de las Formas. Aunque se discute acerca de quiénes sean realmente esos amigos y enemigos de las Formas, parece claro que los primeros son realistas, los segundos nominalistas. Las posiciones realistas moderadas y conceptualistas no se hallaban aún bien diferenciadas.

Aristóteles acostumbra a hacer preceder sus libros de extensas y precisas revistas históricas de las soluciones de sus predecesores, y de ellas se colige, en lo que a nustro problema respecta, que distinguía las posiciones que hoy llamaríamos *nominalista* (Heráclito, Cratilo), *realista exagerada* (Platón y en cierto modo Parménides) y *realista moderada* (Sócrates —como imperfecto iniciador— y él mismo)(31).

Porfirio en el texto ya citado de su *Isagoge*(32) plantea explícitamente el problema, pero lo hace de manera defectuosa. Comienza hablando de géneros y especies (*"Mox de generibus et speciebus..."*) lo que equivale a poner el problema con respecto a *intentiones secundae* (pues "género" y "especie", en sentido estricto, lo son), sin distinguir bien entre estos "universales lógicos" y el "universal metafísico", ni en cuanto a éste el "universal material" y el "universal fundamental", ni las relaciones entre la "natura in se", la "natura" en los singulares y la "natura" en el intelecto. Por ello el párrafo mencionado plantea y lega a las primeras épocas de la Edad Media una serie de alternati-

vas no necesitantes. Continúa: "Sive subsistant"(*), realismo en general, aunque mal planteado, por lo dicho. *"Sive in nudis intellectibus posita sint"*(**) conceptualismo (¿y nominalismo?), aunque también venga a poder incluirse aquí el aspecto lógico del realismo moderado. *"Sive subsistentia corporalia sint ant incorporalia"*(***) en lo primero están confundidos un ultrarealismo de tendencia materialista (los géneros y las especies como cosas materiales y subsistentes) y un realismo moderado que afirme que las naturaleza en los individuos materiales (no los "géneros" ni las "especies") en su existencia real son corpóreas como éstos; lo segundo parece referirse a un realismo exagerado no materialista. *"Et utrum separata a sensibilibus"*(') realismo platónico. *"An in sensibilibus posita sint et circa haec consistentia"*('') si se dice esto de los "géneros" y "especies", realismo exagerado de tipo medieval; si se dice de las naturalezas individuadas, realismo moderado. *"Dicere recusabo"*('''): el autor se niega a dar la solución por lo menos en ese libro. Los medievales ignoraron que en otra obra lo hacía, y en un sentido realista exagerado. La confusión en sus alternativas proviene de no distinguir claramente los planos *metafísicos* (¿qué fundamento en lo real tienen los conceptos universales?), *lógico* (¿en qué consiste formalmente el universal-predicable, en su predicabilidad misma?) y *psicológico* (¿por qué acto intelectual se obtiene lo universal?) en que el problema puede dividirse.

Los primeros teólogos y dialécticos medievales recibieron

(*) "Si subsisten."

(**) "O si deben ponerse en puros conceptos."

(***) "O si son subsistentes corporales o incorporales."

(') "Y si existen separados de lo sensible."

('') "O si son puestos en lo sensible y existen en ellos."

(''') "Me niego a decirlo."

el problema planteado en los términos de Porfirio, y aun simplificaron sus alternativas, pues sólo se preguntaron: los *géneros* y las *especies ¿subsisten en sí,* o son *meros nombres?* A esta pregunta contestaron en tres formas, a) *subsisten en sí* (realismo exagerado); b) son meros nombres-sonidos (supernominalismo; "sententia vocum"); c) son meros nombres, pero en cuanto significativos (antirrealismo, en el cual estaban indiferenciados el realismo moderado, el conceptualismo y el nominalismo propiamente dicho, aunque con tendencia hacia las dos últimas posiciones). Fue *Abelardo* el que fundó la escuela de los "nominales" por oposición, a la vez, a la "sententia vocum" (universal = sonido, atribuida a Roscelino) y al realismo exagerado (el universal, en su estado de universalidad, como algo subsistente). Pero no debe tomarse al pie de la letra, y según el sentido posterior esa denominación de "nominales"; englobaba, como dijimos, en estado indiferenciado, el futuro realismo moderado, el conceptualismo y un nominalismo de la voz significativa. De manera que en época de Abelardo se distinguía: la "sententia vocum" o supernominalismo; el realismo (realismo exagerado) y la escuela de los nominales (en que se englobaba el anti-realismo —"anti" respecto de la forma exagerada de este último— en estado indiferenciado, pero también enemigo de la "sententia vocum")(33).

Con el conocimiento de las obras principales de Aristóteles y de los árabes, el siglo XIII puede llegar a mayor precisión en la distinción de soluciones. *Santo Tomás* habla de "nominales" (nominalistas propiamente dichos y conceptualistas), de "platónicos (realistas exagerados en general) y de los que siguen la solución de Aristóteles (realistas moderados)(34).

En los siglos XIV y XV, como hubiera aparecido una nueva solución, la de *Duns Escoto,* figuran también en los tratados escolásticos disputas en su pro o en su contra(35). La

solución escotista puede ser considerada o en el extremo del realismo moderado más próximo al exagerado, o en el extremo de éste más cercano a aquél.

Los tomistas del siglo XVII hablan de *"nominales", "platonici", "neoterici"* y *"confundentes"* (conceptualistas cercanos al nominalismo), *escotistas* y *suaristas*, aparte de la solución propia, *tomista*, considerada como la verdaderamente conforme a la mente del aristotelismo (36). El suarismo puede ser considerado o en el extremo del realismo moderado más próximo al conceptualismo, o en el conceptualismo más cercano al realismo moderado.

En los tratados escolásticos modernos se hace generalmente una de estas dos clasificaciones: 1) nominalistas (divididos en nominalistas propiamente dichos y conceptualistas); realistas exagerados, y realistas moderados; o, 2) nominalistas, conceptualistas, realistas exagerados y realistas moderados. A veces se habla primero del realismo en general y después se lo subdivide en exagerado y moderado. Generalmente se distingue, dentro del realismo exagerado, el trascendente o de Platón y el inmanente (al mundo sensible) de los realistas extremos medievales. Guillermo de Occam figura a veces como nominalista propiamente dicho y a veces como conçeptualista. Igual cosa pasa con Locke. Los idealistas absolutos alemanes son colocados a veces entre los realistas exagerados, a veces entre los conceptualistas. Escoto figura en ocasiones como realista exagerado; en otras como moderado. Suárez, a veces entre los realistas moderados, a veces entre los conceptualistas; otras, se advierten en él, —de hecho, si no de intención— matices nominalistas (37).

Entre los *modernos no escolásticos* es común esta clasificación: nominalismo, conceptualismo, realismo (38). En el conceptualismo figuran juntos Aristóteles y Locke. En el realismo, sólo los realistas "exagerados". Esta clasificación es gravemente insuficiente y errónea. Coloca en el conceptualismo a Aristóteles —y a veces también al tomismo— junto a un Locke, olvidando lo que va de la doctrina de la *noesis* o simple inteligencia, de la ciencia y de lo inteligible, de los primeros, al vago semiempirismo del último; confundiendo la abstracción directa, necesaria e inmediata, de los primeros, que hace pasar al acto de inteligibilidad la "natura" o esencia necesaria de las cosas, con la "abstracción" refleja del segundo, sobre la base de una pluralidad de representaciones individuales, accidentalmente parecidas; nada sabe de los sutiles —pero necesarísimos— análisis tomistas acerca del universal metafísico y del lógico, de los tres estados de las "naturae": (que no es exactamente lo mismo que el a veces aludido problema del "universale at rem", "in re", "post rem"), de los diversos sentidos en que puede hablarse de *unidad* respecto de la "natura" en sí, en los individuos, y en la mente; nada siquiera de la distinción entre el universal "in repraesentando", o concepto formal o subjetivo que representa una natura desindividuada, y del concepto objetivo universal, o universal "in essendo", re-pesentada en y por él. Otras veces la clasificación es, con simplismo, en nominalistas y realistas (39), y en ocasiones, por ello, los escolásticos no nominalistas aparecen en masa como confundiendo lo gramatical, lo lógico y lo metafísico (40).

Hablemos ahora de las clasificaciones de *Husserl* y de *Hartmann*.

Husserl adopta un punto de vista en cierto modo novedoso. En la Investigación Segunda (Investigaciones Lógicas) trata el problema bajo el título "La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción" (41). El capítulo primero de la misma lleva por título el de "Los objetos universales y la conciencia de la universalidad" (42), y el segundo "La hipóstasis psicológica de lo universal" (43). En

éste dice "Dos malentendidos han dominado la evolución de las teorías sobre los objetos universales. Primero la *hipóstasis metafísica* de lo universal, la aceptación de una existencia real de las especies fuera del pensamiento; segundo: la *hipóstasis psicológica* de lo universal, la aceptación de una existencia real de las especies *en el* pensamiento" (44). Como reacción a esas "hipóstasis" menciona *Husserl* al *nominalismo*, que niega la existencia de la especie en el pensamiento, fuera de él, o como quiera que sea (45). La distinción entre *conceptualismo* y *nominalismo extremo* apenas está esbozada (46) en una forma que hace suponer que, para Husserl, aquél entra en el nominalismo en sentido amplio. Finalmente, propone él su teoría de la "especie" *o* del "universal" como ser *ideal-objetivo*.

Esta clasificación es defectuosa, y revela un pobre conocimiento de la historia y soluciones no modernas del problema, y un insuficiente análisis de los elementos del mismo.

Señalaremos sus principales defectos: a) Se manifiesta una falta de precisión en el uso de los términos "universal", "especie" y "esencia" (que se emplea en las "Ideen") ya que a veces aparecen como sinónimos (47) mientras que en otras se habla de *singularidades específicas* y *singularidades individuales*, y de *universalidades individuales* y *universalidades específicas* (48), con lo cual el término "singularidad" (que en realidad es sinónimo de individualidad) se emplea en el sentido de *unidad*, y *universalidad* en el de *proposiciones* universales. Por otra parte, no se tiene en cuenta para nada toda la enorme elaboración realizada por la escolástica en la diferenciación de la *esencia* o *natura*, en sí (a la cual sólo le corresponden los predicados necesarios que la constituyen) y la *esencia* o *natura* con unidad positiva de abstracción en la mente, a la que pertenece una aptitud a ser predicada de muchos que no le es esencial

(que no entra en los elementos que necesariamente la constituyen en su ser de esencia, en su "consistencia"), o sea el *universal metafísico*, que incluye aquella "natura" pero le agrega una unidad positiva que le es ajena en sí; ni a ambos del *universal lógico*, que se constituye por la consideración del universal metafísico (con su unidad abstracta) *en su relación a los inferiores*, y a cuya categoría pertenece el sentido propio de la "especie" (49). *Esencia*, pues, sólo debe emplearse en el sentido de la "natura"; *universal*, en el de natura con unidad positiva de abstracción y posibilidad de ser en muchos; *especie*, preferentemente, en el de una clase de universal *reflejo* (el directo es el metafísico), o *lógico*. Debe distinguirse *unidad* de *individualidad* o *singularidad*, y subdistinguirse diversas clases de "unidad", o por lo menos distinguirse su uso como "intentio prima" o "intentio secunda"; b) Además, al hablarse de "ser ideal de la especie", no se sabe si se alude a una *existencia* ideal de una esencia (que puede ser esencia de lo real), o a una consistencia ideal de la esencia misma (50); c) Se opera con dos conceptos diversos de *"realidad"*, pues a pesar de decirse que "real" se toma en el sentido de temporal, se afirma que Platón dio *realidad* a las "especies" fuera del pensamiento, y *Locke* en el pensamiento. Ahora bien: la realidad del mundo de las Ideas en Platón era *intemporal*; por otra parte Locke decía que el universal era una "idea" en el sentido de "phantasma" de la imaginación, el que, si bien es algo temporal, poco tiene que ver en cambio con la realidad en el sentido de Platón. La equivocidad es, pues, patente; d) Al definirse la realidad por la temporalidad —pese al tropiezo en el caso de Platón— se niega realidad, y se agrupa en un mismo modo de ser a cosas tan diferentes como: 1) las esencias de las cosas físicas en su pura consistencia; 2) su estado abstracto; 3) las esencias matemáticas; 4) los entes de razón; y 5) los seres *positivamente* intemporales, como Dios; e) Se niega virtualmente la *existencia* temporal de las

esencias físicas en los individuos —como su sustancia o accidentes— y la de los entes matemáticos en su estado no abstracto, como accidentes cuantitativos de la realidad física; f) Se emplea inadecuadamente la expresión "hipóstasis", ya que "hipóstasis" es lo que *subsiste*; y el universal en la mente, de Locke —por lo mismo que es *en* la mente— no subsiste (pues viene a ser accidente o "modo", no sustancia, que por otra parte era para Locke incognoscible). Con lo cual, y junto con lo dicho en el punto a) sobre Locke, éste viene a figurar entre los *realistas*, y esta denominación pierde todo sentido y engloba tipos inconciliables de soluciones al problema; además, la "idea" de Locke engloba, sí, el aspecto activo-real-subjetivo, pero también el representativo-objetivo-fenoménico; g) La solución conceptualista no aparece considerada; h) Para nada se habla de la solución *realista-moderada*, que ni hace del universal algo subsistente, ni algo inherente en la mente como accidente real de ésta, ni mero "concepto" en el sentido de los conceptualistas, ni mero "ente ideal", como Husserl, y que ha realizado en esta materia, los más finos análisis, etc.

Hartmann, por su parte, distingue el *nominalismo*, que "hace surgir al ser ideal en el seno de la construcción cognoscitiva y sólo mantiene como ente a lo real. El nominalismo es, por lo tanto, realismo, en el sentido actual de la palabra"(51); el *realismo medieval*, que entiende la esencia ideal como fundamento óntico de lo real, y que se divide en dos especies, según afirme que lo ideal se da "in rebus" o "ante res"(52); el *objetivismo* de Husserl, que admite el ser ideal de la esencia, pero termina reduciéndola a constitución de una subjetividad trascendental; y el *inseísmo* (podríamos llamarlo así) de lo ideal (= esencia) que él propugna.

En este autor, la equivocidad del término "realismo" aparece mejor diseñada que en Husserl, ya que ve con claridad que, en el sentido actual de "realidad" (= fenomenicidad temporal), el realismo equivale al nominalismo, y que en la Edad Media no se decía "realidad" sólo de la existencia, sino también de la esencia irreductible a creación del humano conocimiento; y también el del término "ideal"(53). Pero la descripción que hace del realismo medieval es sumamente pobre. Le atribuye una disolución del auténtico ser de la *essentia*: "Por tres lados escapó a las teorías escolásticas el ser de la "essentia": por el concepto, por las cosas y por el más alla vivido. Cada una de estas concepciones corresponde solamente a un aspecto de la relación total, como los fenómenos lo muestran. Ninguna corresponde a la totalidad"(54). Esta apreciación es injusta. Hubo teorías escolásticas que distinguieron perfectamente la "natura" en sí (pura consistencia sin existencia) ni universal ni individual; la misma "natura" realizada y embebida en los individuos, y por ende con existencia individuada; la misma, conocida abstractamente, y por ende con una existencia *objetiva*, "en" la mente, universal(55). Distinguían también el concepto subjetivo universal (universal "in repraesentando") y el "concepto" (lo concebido) objetivo universal (universal metafísico "in essendo" —si se atiende a la "natura" que contiene como materia en estado de universalidad— o "in praedicando" si se atiende a su función en el juicio, posibilitada por ese estado de universalidad). Por otra parte, el universal "ante res" no era concebido en el medioevo como subsistente, sino como Idea Ejemplar del entendimiento divino, y el hecho de admitírselo no implicaba la negación del universal "in rebus", ni del universal "post rem", que constituyen los objetos del problema que inmediatamente nos interesa. Además, había variedad de soluciones acerca del "universal in rebus": algunos le daban alguna actualidad como tal —realistas exagerados no trascendentes—, otros no como propiamente universal, pero sí como "natura", "ex natura rei"

distinta de la individualidad (—escotistas—); otros sólo admitían "in rebus" un "universale potentiale" —algo universalizable— y éste era la natura existente en los individuos y sólo distinguible de ellos con una "distinctio rationis cum fundamento in re", o sea, sólo *virtualmente* dada como distinta en las cosas (tomistas). Por su parte, la escuela agustiniano-aristotélico-avicenizante, al mismo tiempo que para las esencias de las cosas sensibles admitía una solución en mayor o menor grado semejante a la aristotélica, reconocía un conocimiento independiente y no abstractivo de realidades positivamente espirituales, por iluminación interior(56); mientras que para el tomismo todo conocimiento *partía* de lo quiditativo-sensible(57), aunque reconociera un conocimiento *reflejo* de los actos espirituales del entendimiento y de la *existencia* del alma, no abstractivo, pero sobre la base del conocimiento *directo*, abstractivo, de las esencias materiales de lo sensible(58). Por otro lado, hubo sinnúmero de formas de transición desde el realismo al nominalismo, por intermedio del conceptualismo, que no pasaron por la más equilibrada solución tomista: primero, las de los escotistas "formalizantes" como Francisco de Meyronnes, Juan de Bassoles, Guillermo de Alnwick, Juan de Ripa o de Marchia; Durando de Saint Pourçain, Pedro Auriol, Enrique de Harclay, Guillermo Farinier, Gerardo de Bolonia, Guido Terrena o Terreni, etc.(59).

Por ende, sin perjuicio de dar al final de este trabajo una clasificación de escuelas y filósofos que resulte de la totalidad del mismo, conservaremos, en la mención de autores en que entramos, la esbozada en nuestra "posición del problema": *nominalismo, conceptualismo, objetivismo de lo ideal, realismo exagerado* y *realismo moderado.*

4. Representantes de las diversas escuelas

a) *Nominalistas*

Entre éstos, es decir, entre los que "conceden sólo universalidad a las voces o nombres, y se la niegan a los conceptos, ya que enseñan que a la voz universal no corresponde en la mente un concepto universal, sino una colección de individuos designados por la voz"(60), o sea entre los que "niegan que haya conceptos verdaderamente universales, esto es, cuya comprensión pueda aplicarse a muchos idénticamente" y "conceden que se dan nombres universales, pero más allá de ellos no admiten sino conceptos singulares, o aun imágenes individuales"(61), enumeraremos los siguientes:

En la *Antigüedad* podemos mencionar a *Heráclito* y *Cratilo*, de quienes dice Aristóteles que sostenían que "todas las cosas sensibles están en un flujo perpetuo y no pueden ser objeto de ciencia"(62). En efecto, si todo lo sensible es devenir puro, no se dan en él esencias: luego los nombres universales que a las cosas sensibles imponemos carecen de todo fundamento objetivo. Las siguientes afirmaciones de *Heráclito* lo confirman: "El Sol es cada día nuevo"(63); "No se puede entrar una segunda vez en el mismo río... Descendemos y no descendemos a este río, estamos y no estamos en él"(64); "...somos y no somos"(65); "uno son bien y mal"(66); "El Dios es día y noche, buena consejera, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre"(67). Sin embargo, su inclusión entre los nominalistas totales debe ser hecha con alguna reserva. Mientras que éstos, en general, disuelven toda unidad, niegan toda Razón objetiva y subjetivizan el mundo, Heráclito decía: "A pesar de que el Logos existe desde siempre y para siempre, no dan con él los hombres..."(68); "No hay sino una sola sabiduría: conocer la Inteligencia que gobierna todo, penetrando

todo"(69); "Este Mundo, el mismo para todos..."(70); "El Pensar es uno y común a todos"(71); "El Sol no rebasará sus medidas; que si las rebasare, las Erinias, servidoras de la Justicia, sabrían encontrarlo" etc. Por lo tanto, parecería que el nominalismo de Heráclito lo fuera con relación a los conceptos inferiores, de esencias particulares, pero no con relación a otros más altos como Mundo, Razón, Inteligencia, Justicia, etc., frente a los cuales sería aquél de un realismo exagerado, de un verdadero "unicismo". *Cratilo*, parece, sí, más extremo nominalista, según lo que dice Aristóteles en su *Metafísica*, 1.IV, 5,1010 a,11: "Cratilo concluyó por creer que ni siquiera se debe hablar; y se limitaba a hacer señales con el dedo, y criticaba a Heráclito por haber dicho que no es posible sumergirse dos veces en un mismo río; a su parecer, no es posible hacerlo siquiera una vez". Otro nominalista antiguo es *Demócrito*, quien reducía todo conocimiento a la recepción de ciertos "eidola" materiales desprendidos de las cosas, que se introducían en nuestro organismo. "Leucipo y Demócrito llaman a las sensaciones y los pensamientos, cambios del cuerpo... Las sensaciones y el pensamiento nacen del llegar de las imágenes (eidola) desde el exterior, porque a nadie le sobrevienen ni las unas ni el otro sin que lleguen las imágenes. "(*Stobeo*, IV.233)(72). Reducía, pues, el pensamiento a la sensación, y ésta, a la mera recepción material de un cuerpecillo emanado de la cosa exterior; por lo tanto, no podía admitir más conocimiento que de lo individual, y por lo mismo reducía toda realidad a átomos(73). Sin embargo dice en uno de sus fragmentos "el bien y lo verdadero son iguales para todos los hombres"(74), y esto señala una limitación en su nominalismo. Los *sofistas* también lo fueron: baste recordar a *Protágoras* y a *Gorgias*. Otro nominalista antiguo, —explícito esta vez— fue *Antístenes*: "Oh Platón, el caballo, sí lo veo; pero la equinidad no la veo" (según *Simplicio*, *Categ.* 66 b,45). "Veo al hombre, pero no a la humanidad"

(id. en *David Arm.*, *Categ.* 68 b)(75). "Antístenes profesaba la loca opinión que de ninguna cosa puede decirse algo fuera de su nombre propio, y de cada cosa, un solo nombre" (*Arist.*, *Met.* V, 29, 1024). Tal doctrina lo condujo necesariamente a negar la posibilidad de la predicación(76). Explícitamente nominalistas fueron también los *cirenaicos* con *Aristipo* a la cabeza. "Por esto dicen que no se da criterio de conocimiento común a los hombres, sino que únicamente se establecen nombres comunes en los juicios. Porque todos en común llaman a algo blanco o dulce, pero no tienen en común ninguna cosa de blanco o de dulce, pues cada uno aprehende solamente su propia sensación. (*Sexto Empír.*, *Adv. Mathem.*, VII, 195-6). Otro nominalista de la antigüedad fue *Epicuro*. "Y Epicuro dice en el *Canon*, que criterio de verdad son las sensaciones, las prenociones y los afectos... Las nociones nacen todas de las sensaciones" (*Diog. Laerc.* X 31-32)(77). Comparte, además, la doctrina democrítica de los ídolos, y aunque habla de prenociones universales, tal universalidad es *sólo* el resultado de sensaciones repetidas, y su "aprioridad", el mero hecho de su posesión por nosotros con anterioridad *temporal* al conocimiento de un nuevo individuo semejante a aquélla: "Consideran a la prenoción como una comprensión o recta opinión o concepto o noción universal ínsita en nosotros, o sea memoria de lo que a menudo se nos ha aparecido afuera de nosotros. Por ejemplo, diciendo: "el hombre es de tal naturaleza"... al decir "hombre" inmediatamente, por prenoción, se piensa el tipo de conformidad con las sensaciones ya tenidas". (*Diog. Laerc.* X, 33)(78).

Hemos dudado acerca de si incluiríamos —por ahora— a los estoicos entre los nominalistas, o entre los conceptualistas. Hay razones en favor de ambos criterios. Finalmente, nos hemos decidido a colocarlos entre los conceptualistas; pero, como ya hemos dicho, una determinación más exacta de los límites de las posiciones frente a los uni-

versales, sólo podrá surgir después de la discusión de los argumentos de las diversas escuelas.

Finalmente, corresponde colocar entre los nominalistas de la Edad Antigua a los *megáricos*, en virtud, esta vez, de su superintelectualismo negador del devenir real y de la participación de lo uno en lo múltiple, que vino a producir resultados parecidos, en cuanto a la predicación, a los de los cínicos, empiristas; y también, por razones obvias, a los *escépticos* de todos los matices(79).

Por lo tanto: pertenecen al nominalismo en la Antigüedad: algunos *jónicos*, los *atomistas*, los *sofistas*, los *socráticos menores* en general, los *epicúreos* y los *escépticos*. El nominalismo aparece íntimamente vinculado a la reducción de la inteligencia a los sentidos, salvo en el caso ya recordado de los megáricos.

En la *Edad Media*, *Roscelino* profesó el nominalismo al seguir la "sententia vocum": "Primum in nostris temporibus (Roscelinus) in logica sententiam vocum instituit" (*Othon de Freysingen*, cit. por Geyer en Ueberweg-Geyer, Grundiss der Geschichte der Philosophie, 11ª ed., t. II, p. 206)(80). "Fuerunt qui voces ipsas genera dicerent esse et species: sed eorum jam explosa sententia est, et facile cum auctore suo (Roscelino) evanuit" (*Juan de Salisbury*, P. L., t. CXCIX, col. 665 A)(81). Pero ya antes hubo manifestaciones nominalistas. Para *Heirico de Auxerre* la *specie* era sólo un modo de agrupar (*coarctare*) a los individuos: los *géneros*, una agrupación de especies o géneros inferiores bajo un nombre (*in unum coacta nomen*), y la *Historia Francica* dice de *Juan*, maestro de Roscelino y de su dialéctica: "Eandem artem sophisticam vocalem esse disseruit" (cit. por Ueberweg-Geyer, op. cit., p. 207). Se recuerda también, como sofistas verbales anteriores a Roscelino, a *Fridugiso*, *Cándido*, sucesor de Rabano Mauro en Fulda, y otros. La escuela de Roscelino no duró mucho, según el texto de

Juan de Salisbury más arriba transcripto. Entre sus discípulos figura *Remberto de Lille*, de quien *Odón de Tournai* dice: "Unde et magister Rainbertus qui eodem tempore in oppido Insulensi dialecticam clericis suis *in voce* legebat..." (*Herimanus liber de restauratione S. Martini Tornac*, según Reiners). De esta escuela expresó *San Anselmo*: "A spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandus" y habló de su "ventosam loquacitem". Lo cierto es que durante el s. XI hubo toda una nube de verbalistas llamados *philosophi, dialectici, sophistae, peripatetici*, de quienes es típico ejemplo *Anselmo de Parma, el Peripatético* con su *Retorimachia*. No se detuvieron ni ante materias teológicas, por lo que provocaron la justa indignación de los teólogos. *Pedro Damián* decía a su respecto *"scholaris infantia naeniae"*(*), Y San Anselmo *"dialectici, imo dialectici haeretici qui nonnisi flatum voces putant esse universales substantias"*(**). Competían, pues, en la época, la dialéctica *in voce* (nominalismo) y la dialectica *in re* (realismo, casi siempre exagerado). *Odón de Tournai* dice de un maestro: *"dialecticam non juxta quosdam modernos in voce, sed more Boethii antiquorum doctorum in re discipulis legebat*(***) (*Herimani liber de rest* ... según Reiners)(82).

Poco después de Roscelino, surge la secta de los *nominales* originada en *Abelardo*; mas ya hemos dicho que el nombre de aquélla no debe engañar, y que no eran sus partidarios nominalistas plenos, pese a que el epitafio del mencionado doctor ("Hoc genera et species in sola voce locavit - Et genera et species sermone esse notavit") y otros pasajes

(*) "tonteras infantiles de los esoclares."

(**) "dialécticos, incluso dialécticos heréticos, que creen que las sustancias universales no son sino soplos de la voz."

(***) "enseñaba a sus discípulos la dialéctica no como algunos modernos como cosa *de la voz*, sino al modo de Boecio y de los antiguos doctores, como versando sobre *lo real*."

o alusiones pudieran hacer creerlo así. Por eso, de *Abelardo* hablaremos en el parágrafo destinado a los conceptualistas.

Durante la *época de la culminación* de la escolástica medieval (s. XIII) poco lugar hubo para el nominalismo. Pero en el *siglo siguiente*, caracterizado por su posición crítica, surgió una nueva escuela de *nominales* que alcanzó importancia y difusión grandes, y en la que no es exagerado buscar una de las raíces principales de la filosofía y ciencias modernas. *Duns Scott* o *Escoto* había sostenido que los llamados grados metafísicos —por ejemplo: hombre-animal-viviente-corpóreo-substancia— diferían en una misma realidad con una "distinctio formalis a parte rei", independientemente de toda consideración intelectual abstractiva, y lo mismo ocurría entre la "haecceidad" individuante y lo específico; pero junto a esta doctrina de resabios realístico-exagerados, había defendido que el conocimiento *intelectivo* comenzaba por lo *singular*, y había negado la distinción real de esencia y existencia. *Guillermo de Occam* aprovechó estas últimas doctrinas y negó redondamente la primera: los individuos eran para él entidades "monoblóquicas", indistintas, indivisas, e indivisibles de ninguna manera en sí; simplemente diversos entre sí. El conocimiento intuitivo —aunque "representativo"— del singular era el único dotado de objeto real: el universal, una mera "intentio animae", un signo instrumental capaz de *suponer* mentalmente por muchos, en virtud de un conocimiento confuso de un grupo de individuos. Pero pese a que ciertos pasajes parecen dar derecho a incluirlo entre los nominalistas puros, como los que identifican concepto y fantasma (83), otros inducen a ubicarlo provisionalmente entre los conceptualistas. Como en el caso de los estoicos, se trata de algo dudoso.

En la *Edad Moderna* se multiplican los verdaderos nominalistas. En general, vienen a sostener más o menos lo siguiente: "no se dan representaciones o ideas que no sean singulares, las que sin embargo son unidas con algún nombre determinado, de manera que al mismo tiempo las representaciones evocan el nombre, y el nombre trae a la mente las representaciones; mas nunca se piensa nada que no sea singular" (84). Pertenecen siempre sus partidarios a escuelas empiristas, sensualistas y positivistas; y su nominalismo radica en la confusión entre representación imaginativa y concepto intelectual. *Bacon* lo fue implícitamente al negar la abstracción inmediata del universal, a la que basta *de iure* una experiencia, y al creer que, aun los primeros principios, sólo son lícitamente formados después de toda la serie de experiencias inductivas; y también al acordar sólo valor al método inductivo en toda clase de conocimiento científico, pues, con esto, venía a negar la posibilidad de un término medio universal que no se redujera a una adición de casos particulares, "...según nosotros, es menester hacer germinar los axiomas insensiblemente por una marcha de tal modo graduada que no se llegue sino en último término a los principios generales" (85); "en cuanto a nosotros, rechazamos toda demostración que proceda por vía de silogismo... hacemos en todo uso de la inducción, tanto para las mayores como para las menores..." (86). *Hobbes* lo fue más explícitamente: concibió la ciencia deductivamente, sí, pero como adición de palabras "...esto es la *ciencia*, es decir, el conocimiento de las consecuencias de una palabra a otra palabra" (87), y, con respecto a los universales, decía: "los conceptos que les corresponden en la mente (a los nombres comunes) son imágenes o fantasmas de objetos singulares. Así, para comprender el valor de un *universal*, no hay necesidad de otra facultad que la imaginación, que nos recuerda que palabras de dicho género han suscitado en nuestro espíritu, ya una cosa, ya otra" (88). Debe ser incluido *Locke* entre los nominalistas. Algunos —como Boyer en su *Cursus Philosophiae*— lo colocan entre

los conceptualistas; otros, como Husserl, llegan a considerarlo "realista" ("hipóstasis psicológica de lo universal"). Dice Locke: "...las ideas que los niños tienen... les representan únicamente... individuos. Cuando, después de ello, el tiempo y un mayor conocimiento del mundo les han hecho observar que existen muchos otros seres que, en virtud de ciertas relaciones de figura y de otras varias cualidades, se parecen (a aquéllos que les eran conocidos por ideas individuales) forman una idea en la que encuentran que todos esos seres particulares participan igualmente, y les dan, como a los otros, el nombre de *hombre*, por ejemplo... En ello, no forman nada nuevo, sino que, solamente separando de la idea compleja que tenían de Pedro, de Jaime, de María y de Isabel, aquello que es particular a cada uno de ellos, no retienen sino lo que les es común a todos"(89). Si se recuerda lo que significaba "idea" para los empiristas ingleses —sensación o imagen particular— se verá que no hay para Locke verdaderos conceptos universales, sino sólo imágenes comunes, o, mejor, atención exclusiva a lo semejante en un grupo de imágenes particulares. Mas todo elemento de una imagen individual, también lo es; luego, no es la de Locke una verdadera abstracción intelectiva, ni, sus ideas abstractas, verdaderos conceptos universales.

Si "secundum intentionem" Locke es conceptualista, "secundum rei veritatem" es nominalista. Otro nominalista es *Berkeley*. Critica la teoría de Locke sobre las "ideas" "abstractas" y hace ver que una "idea" (imagen) abstracta y general de triángulo debería representar (imaginativamente) un triángulo a la vez isósceles y escaleno, etc. Para él "la idea que, en sí misma considerada es particular, se vuelve general cuando se la hace suponer por u ocupar el lugar de otras ideas particulares de la misma clase"(90). Más radical es aun *Hume*: "La idea particular se vuelve general por su unión con un vocablo general, esto es, con un vocablo que por razón de una habitual conexión, tiene relación

con muchas ideas particulares y las evoca inmediatamente..."(91). No menos nominalista es *Condillac*: "Todas nuestras primeras ideas han sido particulares: eran ciertas sensaciones de luz, de color, etc., o ciertas operaciones del alma"; "...las nociones abstractas se forman cesando de pensar en las propiedades por las que las cosas son distinguidas, para no pensr más que en las cualidades en que convienen"; "...las nociones de sustancias y sus especies (son)... diferentes colecciones de ideas simples"; "...los nombres de las sustancias ocupan en nuestro espíritu el lugar que ocupan los sujetos fuera de nosotros; hacen de lazo y sostén de las ideas simples...'(92). Otro es *Stuart Mill*. Bien es cierto que parece sobrepasar el nominalismo cuando, en discusión con Spencer, sostiene que "Si cada representación universal hubiera de considerarse no como 'lo uno en lo múltiple', sino como tantas representaciones distintas cuantas son las cosas, no habría expresiones universales. El nombre no tendría significación universal, si la voz 'hombre' hubiera de designar una cosa distinta cuando es aplicada a Pedro y otra distinta cuando es aplicada a Juan, aunque ambas cosas sean completamente iguales"(93). Pero a poco muestra su nominalismo: "Los *nombres de atributos* son, en último análisis, *nombres de las semejanzas entre nuestras sensaciones* (u otros sentimientos)"; por eso confiesa en otra parte: "Propiamente hablando, no tenemos conceptos universales"(94). *Spencer* es también nominalista: lo es más que Stuart Mill (en cuanto que ni siquiera admite esa "semejanza" como *unum in multis*). Su concepción de la inteligencia es la de un evolucionista biologista-mecanicista. *Taine* es de los nominalistas más extremos: "lo que llamamos idea general... no es más que un nombre; no el simple sonido que vibra en el aire y afecta a nuestro oído, ni el conjunto de letras que ennegrecen el papel y golpean nuestros ojos, sino ese sonido o esas letras dotados, cuando los percibimos o imagi-

namos, de una doble propiedad: la de despertar en nosotros las imágenes de los individuos que pertenecen a una cierta clase —y de estos individuos solamente— y la propiedad de renacer todas las veces que un individuo de esta misma clase —y solamente cuando un individuo de esta misma clase— se presenta a nuestra memoria o a nuestra experiencia"(95). *Wundt* es asimismo nominalista, ya que hace de las *nociones generales* simple colección de representaciones imaginativas, y del *concepto*, un postulado vinculado al lenguaje(96). También cabe colocar en el nominalismo a *Mach. Avenarius, Vaihinger, Nietzsche,* los *neopositivistas en general;* los *pragmatistas* y *modernistas: Bergson, Le Roy*(97)(98); *Dilthey* —pues admite una variación histórica de las categorías— *Spengler* y otros *relativistas* e *historicistas*, y no pocos *lógico-matemáticos* que, desconociendo la universalidad del concepto, tienden a confundirlo con sus signos, y aniquilando la comprensión universal, reducen la lógica a relaciones entre "clases" o cuantifican el predicado, como si consistiera en una colección. Empero, como ya vimos, sería un error identificar a todos los lógicos matemáticos como partidarios del nominalismo. El problema de los universales ha vuelto a interesar. *Quine* se proclama nominalista; *Stolz* y *Church*, platónicos a su modo; *Greenwood, Agazzi, Kalinowski* y *Bochenski*, realistas moderados.

b) *Conceptualistas*

Son éstos los que "admiten que la voz universal *es signo de cierto concepto universal,* al que sin embargo nada universal (ni actual ni potencial) corresponde en la realidad"(99), o sea, que "difieren de los nominalistas en que conceden que en la mente se dan *conceptos verdaderamente universales,* que por lo tanto no son ni una idea singular, ni una colección de ideas singulares, sino un cierto "quid"

pensado, que de muchos puede predicarse en forma igual. Pero no obstante afirman que de ninguna manera existe en la cosa lo que por esos conceptos universales se muestra, sino que —lo que es lo mismo— esos conceptos proceden de la sola actividad de la mente, sin que nada les corresponda en la cosa"(100).

En la *Antigüedad* podemos citar como conceptualistas —con las reservas ya hechas— a los *estoicos* (*Zenón de Citium*, etc.), puesto que enseñaban que "todo lo que de las cosas puede ser aprehendido por nosotros, lo es por los sentidos, de lo que resultan conocimientos singulares y sensibles; después se forman por la mente concepciones (o ideas) o conceptos que nos son de gran utilidad, pero que no representan nada que esté en las cosas"(101). "Colocaron lo verdadero y lo falso en las cosas significadas... los estoicos, diciendo que hay tres cosas unidas entre sí: el significado, el signo y la cosa: de las cuales, el signo es la palabra, por ejemplo, "Dión"; el significado es la cosa expresada por aquélla, que nosotros comprendemos cuando es ofrecida a nuestro pensamiento (pero que los bárbaros no entienden aunque oigan la palabra); la cosa es lo que subsiste exteriormente, como el mismo Dión. De éstos, dos son cuerpos, como la palabra y la cosa; una, incorpórea, como el significado y lo expresable, que puede ser verdadero o falso" (*Sext. Empir, Adv. Mathem.*, VIII)(102). "Las representaciones generales no son ni verdaderas ni falsas" (ibid. VII, 246); "Los universales no son nada... no existe un hombre universal" (según *Simplicio, Categ.*, 266)(103).

En la *Edad Media*, la escuela de los *nominales* de la época de *Abelardo*, fue, como hemos dicho, conceptualista, y hasta con algún presentimiento de la solución realista moderada. Verdad es que el epitafio ya citado, algunas afirmaciones de sus contemporáneos y lo que él mismo dice en ciertos pasajes de su lógica *"Ingredientibus"* ("...queda una sola solución: no atribuir más que a las palabras esa espe-

cie de universalidad"(104) parecen presentarlo como puro nominalista. Pero hay que tener en cuenta la distinción entre "vox", por un lado, y "nomen" o "sermo", por otro. La escuela de la "vox" era la auténticamente nominalista de Roscelino: la *vox* es el sonido de la palabra: el *sermo* o el *nomen* es la *vox* con su significación, aunque a veces se usen ambos tipos de expresiones como sinónimos. *Juan de Salisbury* (P. L., t. CXCIX, col. 665 A) distingue bien entre ambas escuelas. Veamos ahora algunos textos que nos autorizan a colocar a *Abelardo* entre los conceptualistas. Luego de distinguir *vox* de *nomen*, al recalcar el carácter significativo de éste según la definición aristotélica, dice: *"Significare Aristoteles accipit per se intellectum constituere"*(*) y define así a la predicación *"praedicationis vero conjunctio quam hic accipimus, ad rerum naturam pertinet et ad veritatem status eorum demostrandam*(**) (es éste casi un texto realista moderado). Con Aristóteles dice que el universal es "quod de pluribus natum est praedicari". Si unimos esta definición con la de la predicación, podríamos ubicar a Abelardo entre los realistas moderados; pero si recordamos los pasajes en que dice que el universal es sólo *sermo*, neutralizamos aquéllos parcialmente, y justificamos el que nos quedemos con un término medio: el conceptualismo, en la ubicación intelectual de Abelardo. Hay pasajes de su lógica "Ingredientibus" de sabor casi realista moderado; casi tomista: "Estas clases de intelecciones abstractivas podrían, quizá, parecer falsas o vacías porque perciben la cosa de otra manera de como ella subsiste realmente... Pero no es así... Si yo considero este hombre como sustancia o como cuerpo, sin tener en cuenta el hecho de

(*) "Por *significar* Aristóteles quería decir constituir (algo) como entendido de por sí."

(**) "la conjunción de la predicación que aquí tomamos pertenece a la naturaleza de las cosas y a mostrar su verdadero estado."

que es animal, o hombre, o gramático, mi intelección no versa sobre alguna propiedad que no le pertenezca realmente; se contenta con no considerar alguna de sus cualidades... No afirmamos, en efecto, que esa realidad *posea solamente* tal cualidad, sino que yo la *considero solamente* en tanto que posee esa cualidad. En cierto modo, es verdad que se la considera intelectualmente de manera distinta de lo que es en realidad, pero no con otra estructura que la suya... sino sólo con la diferencia que separa *la manera como las cosas son intelectualmente comprendidas y aquélla según la cual subsisten realmente.* Es decir, que el entendimiento considera tal cualidad, no como *separada*, sino más bien *separadamente..."*(106). Pero su imprecisa doctrina de la materia y de la forma consideradas como substrato actual-individual y cualidad, respectivamente, impide adscribirlo al realismo moderado; mas, a nuestro parecer, está más lejos del nominalismo que Ockam. En realidad, la tesis de Abelardo es la culminación de una serie de doctrinas (las del "respectus" de *Adelardo de Bath*, del "status" de *Gautier de Mortagne*, de la "non-differentia" del autor de "De generibus et speciebus", etc.) que representan posiciones oscilantes entre el conceptualismo y el realismo moderado en estado embrionario.(107).

Según algunos, *Guillermo de Champeaux*, primeramente ultrarrealista, habría llegado, ante las críticas de Abelardo, desde esa su posición originaria, y después de pasar por una intermedia de la "no-diferencia" o "indiferencia" (entre las naturalezas de los individuos de una misma especie) a una doctrina de la "similitudo" muy parecida a la de Abelardo.

Mucho más adelante en el tiempo reaparece el conceptualismo —ya más digno de este nombre por venir después del realismo moderado de Santo Tomás— durante *el siglo XIV*. La escuela escotista lo preparó con su doctrina exagerada de la distinción *ex natura rei* de los grados metafísicos

en la realidad —en este sentido, lo preparó al provocar una reacción excesiva—, con la del conocimiento de lo singular antes que de lo universal, por el intelecto, y por la negación de la distinción real de esencia y *esse*, que exigió la interposición de un *esse objectivum* entre la esencia real y el entendimiento; *esse objectivum* que lógicamente tenía que ser, por ende, también una *essentia objectiva* distinta de la real. Alguno de los conceptualistas nominalizantes, de esta época, sin embargo —como el dominico *Durando*— llegaron a ser tales, no por reacción y condicionamiento por el escotismo, sino por no aceptación del tomismo. Podemos mencionar entre los conceptualistas de este siglo al recordado *Durando de Saint Pourçain*, a *Pedro Auriol, Enrique de Harclay, Guillermo Farinier, Gerardo de Bolonia, Guido Terreni* o *Terrena*, etc. Se acercan todos ellos al occamismo.(109).

Pero será *Guillermo de Occam* u *Ockham* el verdadero fundador de una nueva secta de *nominales* que constituirá en nuestro problema la *via modernorum*, y cuyo "terminismo" se acercará mucho más que el conceptualismo de los arriba nombrados a una solución verdaderamente nominalista. Hemos dicho que hay razones para dudar en la colocación del "Venerabilis Inceptor". Hay textos que inducen a lo uno o a lo otro; no faltan tampoco algunos en que el franciscano inglés se expresa con un sabor casi husserliano. Favorecen su consideración como *nominalista* los abundantes textos que parecen negar toda actividad al intelecto y hacer del "universal" un resultado natural de una influencia casi mecánica de lo exterior; también, los que identifican "phantasma", "similitudo", "imago" y "species"; asimismo, los que sostienen que el predicado universal es sólo el individuo confusamente conocido, por haber influido insuficientemente la cosa sobre el cognoscente; los que afirman que los conceptos universales son signos mentales que *suponen* por una colección de cosas exteriores (como se

ve, ya está aquí todo el empirismo inglés y su doctrina de los universales: Berkeley, Hume, etc.). Mas también hay textos de inclinación *conceptualística: "Quoddam est universale naturale, quod est signum naturale praedicabile de pluribus... et tale universale non est nisi intentio animae... Aliud est universale por voluntariam institutionem, et sic vox prolata. Est igitur primo sciendum quod intentio animae vocatur ens in anima natum significare aliquid; Intentio autem secunda est illa quae est signum talium intentionum primarium, cuiusmodi sunt tales intentiones: genus species et huiusmodi"*(*). He aquí un texto de sabor husserliano: *"Universale non est aliquid reale habens esse subiectivum in anima, nec extra animan, sed tantum habe esse obiectivum in anima"*(110). Pero hay muchos pasajes que muestran en Occam, más que un objetivismo de lo ideal, un psicologismo empirístico. A Occam le sigue una *numerosísima escuela*, y muy aguerrida, que predominó hasta comienzos del siglo XVI en la escolástica y definitivamente en la mentalidad moderna.

En ese siglo XVI y en el XVII se produce, como es sabido, una restauración escolástica; pero muchos de sus promotores no se libran de restos de la impronta nominalista. Entre ellos, *Suárez*: siguiendo la línea de los primeros filósofos jesuitas *Toledo, Pereira* y *Fonseca*, pretende dar una solución realista moderada próxima a la de Santo Tomás, pero su aceptación de diversas tesis antitomistas, como las del

(*) "Cierto universal es *natural*, que es un signo natural predicable de muchos... y tal universal no es sino una intención del alma... Otro es el universal por institución voluntaria, y tal es la voz emitida. Por lo tanto, debe saberse que la intención del alma es un ente en el alma apto para significar algo. La segunda intención es aquella que es signo de tales intenciones primeras, como las intenciones de género, especie, y semejantes."

(**) "El universal no es algo real que tenga existencia subjetiva en el alma, ni fuera del alma, sino que sólo tiene exitencia objetiva en el alma."

conocimiento intelectual directo del singular en cuanto tal, previo al del universal, la negación de la distinción real de "essentia" y "esse", la negación de la individuación de las formas por la materia "signata quantitate", etc, hacen que no evite plenamente el conceptualismo. Suárez admite que la abstracción del intelecto agente no produce la universalidad, sino sólo la espiritualización de la "species" representativa del individuo; recurre luego a otra abstracción, hecha por el intelecto posible, que *separa* la naturaleza de las "diferencias individuales", y que tampoco da algo universal en el pleno sentido de la palabra (aunque a veces lo llame universal absoluto); y en ella se constituye el universal propiamente tal, que es un ente de razón(111).

En la *Edad Moderna* tenemos ante todo a *Descartes*. Sabido es que éste dio por objeto al entendimiento las "ideas", no las cosas, no el ente. Puso por criterio de verdad la claridad y distinción de las ideas. Ahora bien: negó tales condiciones a los universales: "Fiunt haec universalia ex eo tantum, quod una et eadem idea *utamur ad omnia individua,* quae *inter se similia sint, cogitandi:* ut etiam unum et idem nomen omnibus rebus *per ideam istam repraesentatis* imponibus; quod nomen est universale"(112). Es uno de los más claros representantes del conceptualismo, y de la reducción del "universale in praedicando" al "universale in repraesentando".

Entre los postcartesianos, *Locke,* como ya dijimos, pretendió adherir a una suerte de conceptualismo; pero su confusión de la idea con la imagen lo llevó, "secundum veritatem", a un verdadero aunque inconfesado nominalismo. Más claro y perfecto conceptualista es *Leibniz*. Lo es, en cuanto, para él, cada "mónada" está encerrada en sí misma: no conoce sino sus propias representaciones. Luego, el objeto del entendimiento es la idea, y sólo por el forzado recurso a una armonía preestablecida, puede el filósofo alemán explicar su concordancia con la realidad, esto es, con otras mónadas. Como todos los racionalistas es prácticamente nominalista en cuanto a las "ideas empíricas", en su estado de confusión; pero admite que las mismas, elaboradas por el intelecto en función de principios "a priori", se elevan a ideas intelectuales(113). El argumento ontológico lo vincula, como a todos estos racionalistas, sin embargo, a vestigios innegables de realismo exagerado, más o menos comprometido por la transformación subjetivista de las Ideas, Formas o Esencias separadas, en ideas, con minúscula, esto es, como "modificaciones" del alma humana.

Un nuevo tipo de conceptualismo es el de *Kant*. La universalidad y necesidad no tienen para él fundamento en la realidad, por otra parte incognoscible en sí, sino en el sujeto que sintetiza "a priori", por medio de formas y categorías subjetivas unificantes, lo múltiple caótico dado en la sensación. "Una multiplicidad contenida en una intuición —dice— que yo llamo mía, resulta, por la síntesis del intelecto, representada como subordinada a la unidad necesaria de la autoconsciencia, lo que ocurre mediante una categoría"(114). "La unidad analítica de la conciencia pertenece a todos los conceptos generales, como tales, p. ej., si pienso el rojo en general, me represento una cualidad que (como conocida), *puede ser en cualquier cosa,* y coligada con otras representaciones... Una representación, que debe ser pensada como común a diversas representaciones, será pensada como perteneciente a representaciones tales que tengan en sí, además de aquélla, algo de diverso; y por consecuencia debe ser pensada en unidad sintética con otras representaciones (aun sólo posibles), antes que pueda concebir en ella la unidad de la conciencia, que hace el *concepto común*"(115). Kant reacciona contra el racionalismo y empirismo puros, pero no llega a un realismo moderado, entre otras razones, por su concepción no intencional, sino "pun-

tual" y subjetiva, de la sensación, y su correspondiente reducir las cualidades sensibles a "modificaciones" de la "conciencia"; y por su creencia cartesiana de que las "representaciones" son el objeto de nuestro conocimiento. Así, la objetiva unidad —análoga— en lo múltiple propia del ser, es reducida a unidad de "conciencia"; y los universales —lo uno unívoco en lo múltiple sensible— a síntesis de representaciones sensibles bajo aquella unidad conciencial según el modo de una categoría.

Los *idealistas germánicos postkantianos*, sin salir del conceptualismo llegan, por eliminación del noúmeno, a una situación curiosa en que aquél viene a identificarse con el realismo exagerado en una forma sui-generis.

Todos los *kantianos* y *neokantianos* deben ser colocados también entre los conceptualistas; y asimismo, los que como *P.Archambault* exageran la actividad constructiva del intelecto, o creen que lo singular, en su singularidad pura, es la única realidad.Entre éstos podemos colocar a *Blondel* y a *J. Chevalier*. Conocida es la oposición que *el primero* halla entre lo que llama "conocimiento nocional" y "conocimiento real". Respecto de aquél, dice: "au lieu de construire la philosophie sur des assertions abstraites et universelles, je m'attache a l'analyse des données obvies", "la connaissance notionelle, fut elle decorée du nom d'objective, n'est jamais qu'un aide-memoire.."(117). Por lo tanto, si equivalen "nocional", "abstracto", "universal" y "no real", el conceptualismo de Blondel es evidente. El *segundo* es conocido por su tesis sobre Aristóteles, en la que el gran griego sufre una interpretación inaceptable. Según ella —entre otras muchas cosas— para Aristóteles "Dieu est peut-être le seul individu qu'existe" (sic.). Dice también allí: "il ne peut y avoir de science, *ni de realité*, en dehors de l'essence génerale"(118). Se refiere a Aristóteles.

También cabe ubicar en esta categoría a *Heidegger* y existencialistas en general, en cuanto buscan una intuición a y

pre-intelectual de la realidad. Ello manifiesta que conciben el conocimiento universal como teniendo por objeto algo irreal. El "ser" —en efecto es para Heidegger una proyección del hombre en su actividad práctica sobre el existente en bruto. Las "verdades eternas" le parecen un residuo de la teología cristiana. Por eso, su conceptualismo limita con el nominalismo; ello, por lo menos, en sus primeras y más difundidas obras, porque en las últimas, al fundar la capacidad de comprensión del ser que tiene el hombre, en su in-sistir en el Esse Ipsum, se acerca, aparentemente, a un peculiar ontologismo(118 bis), aunque no se sepa con claridad si el tal "Esse" es la materia prima, la "nada", el acto de ser de cada ente, Dios, *Ipsum Esse irreceptum*, o Espíritu absoluto con historia, semejante al de Hegel aunque no "racional".

Finalmente, mencionaremos a los *orteguianos españoles*, con su "raciovitalismo" y su "razón histórica". Para *Julián Marías* el *ser* es una interpretación hecha por el hombre. Con ello, escinde *ser* y *realidad*. "El concepto —dice, además—, es una *interpretación* de la realidad, un instrumento que yo forjo para un determinadísimo manejo de ella, que es pensarla". "Si yo digo que el hombre es animal racional, aun siendo esto verdad, no significa que ese concepto me dé la realidad "hombre"; simplemente, me permite manejarla sin confundirla con otras..."; "La *identidad* de los conceptos queda reducida a la de sus *esquemas lógicos*, que como tales son abstractos, no reales, y por eso pueden consistir en identidad"; "...cuando el concepto asume una *función*, —por ejemplo, al definir— hay una realidad *dada*, a la cual se refiere instrumentalmente, para decir lo que es; la forma general de esta función conceptual o conceptuante es: "*esto* es un animal racional"; y cuando, en lugar de *esto*, decimos *el hombre*, este nuevo concepto tiene un valor primariamente "indicativo" o "mostrativo", *deíctico*, pudiéramos decir, circunstancialmente condicionado

por su referencia concreta a la realidad "señalada" por él. En cambio, el concepto como mero conjunto de notas, como pura significación, aparte de todo contexto funcional, es idéntico... es sólo lo que llamo el "esquema lógico" del concepto en sentido estricto, que es siempre algo que efectivamente *concibe* la realidad, es decir, una función significativa determinada"(119).

c) *Ideal - objetivistas*

Llamamos así a los que, desde la fenomenología, u otros movimientos en algo semejantes, se han levantado contra el subjetivismo empirista-psicologista y contra el apriorismo formalista kantiano, y han admitido objetos y "esencias" no "psicológicas" (esto es, según el sentido que dan a lo psicológico: no reductibles a los "fantasmas" de la sensibilidad interna), ni meramente vacíos; pero que, por diversas razones, no han afirmado con claridad la realidad de esas esencias y su existencia.

Entre ellos, Husserl ocupa un lugar de privilegio; en sus "Investigaciones Lógicas" emprende fuerte campaña contra el psicologismo. Admite la intencionalidad del conocimiento, es decir, su esencial "tender a un objeto". Redescubre esencias inteligibles; pero por una concepción kantiana de la "cosa en sí", cree que sólo es dable tener plena certeza de los modos de conciencia en que aquellas esencias se constituyen por significaciones o "noemas" que "mientan" un objeto; y, por una concepción empirista de la "realidad", cree tener que admitir la mera "idealidad" de esas esencias, so pena de reducirlas a imágenes y sensaciones. Entre esas "idealidades" están los universales: "ante el fenómeno del objeto rojo y del momento de rojez en dicho objeto, lo que mentamos es más bien la rojez idéntica; y la mentamos en un *modo* de conciencia nuevo, mediante el

cual se nos hace presente la especie en vez de lo individual"(120). "La significación como especie (sic) se produce pues, por *abstracción* sobre la base indicada"(121). "Para una fundamentación filosófica de la lógica pura, la cuestión de la abstracción se plantea por dos razones: una, porque entre las distinciones categoriales de las significaciones... se halla la distinción que corresponde a la oposición entre objetos individuales y objetos universales, y otra, muy especialmente, porque las significaciones en general —las significaciones en el sentido de unidades específicas— constituyen el patrimonio de la lógica pura, y, por lo tanto, todo desconocimiento de la esencia de la especie ha de alcanzar a la propia esencia de las significaciones. Será pues, conveniente atacar ya en la serie inicial de las investigaciones, el problema de la abstracción y, defendiendo la legitimidad de los objetos específicos (o ideales) junto a los individuales (o reales), asentar el fundamento principal para la lógica pura..."(122). Vemos, pues, que para Husserl lo específico o universal (recuérdense las observaciones ya hechas en otra parte de este trabajo) es *ideal*, y lo específico *del objeto* termina por reducirse a una constitución lograda por lo específico de la *significación del objeto*. (Pues para él el objeto es una X, a cuyo alrededor, y sobre la base de ciertos datos sensibles, no intencionales ni objetivos, dan vuelta las significaciones o noemas). Su objetivismo ideal resulta de este modo *tocante con el conceptualismo*, en cuanto que el *objeto formal* o *concepto objetivo* se constituye por la significación, esto es, por el sentido inmanente del acto de significar, y por ende, de alguna manera por el *concepto subjetivo* o *formal*, mientras que el objeto queda vaciado de toda estructura inteligible que no le sea *puesta* por el acto de significar con su significación.

Hartmann, por su parte, sostiene que todo conocimiento "a priori" es objetivamente universal; y que lo universal es ideal;(123) mas se niega a reducir la objetividad de lo ideal

a una constitución —a lo Husserl— por modos de conciencia. ("La ingravidez del ser ideal no significa, pues, ablandamiento de sus perfiles. Estos constituyen un ser —en— sí irreductible, y la conciencia que sobre ellos reflexiona los descubre en una situación completamente inconmovible")(124). Afirma, además, que este ser —en— sí de lo ideal no es algo existente separadamente del mundo real, como creía Platón ("O, hablando más exactamente: no existe ningún fundamento para considerar las relaciones ideales inteligidas "a priori" como algo que existiese aisladamente para sí y constituyese igualmente, junto al mundo de lo real, un segundo mundo")(125). Se acerca aparentemente al aristotelismo al vincular lo "ideal" a lo real cuando dice: "Se puede decir también el ser ideal funciona en lo real como una especie de estructura básica. Y, por consiguiente, el mundo real se halla en una intrínseca dependencia respecto de él"(126). Pero su casi exclusivo insistir sobre el ser matemático como ejemplo de lo "ideal" lo conduce —ya que el ser matemático no es un verdadero universal, sino una singularidad específica (y esto explica también el uso de este término por Husserl)— a la imposibilidad de aclarar las relaciones entre lo "ideal" y lo real, y la función de la abstracción(127). Hartmann se acerca al escotismo.

A un "objetivismo" más o menos semejante al de la fenomenología pertenecen también *Meinong* y su "teoría del objeto", *Rehmke* en su "Philosophie als Grundwissenschaft" y de algún modo también, aunque sin influencias directas, *Russell* en algunas de sus épocas, *Whitehead, Moore, Santayana, Alexander*, etc.

d) *Realistas exagerados*

Son éstos los que afirman que "la naturaleza, que existe 'en' la mente como universal, tiene también 'fuera' de la mente alguna existencia universal"(128) y por lo tanto los universales, "alguna realidad fuera de los entes singulares, ya porque existen absolutamente separados de las cosas singulares, ya porque, existiendo en las cosas singulares, se distinguen realmente de sus principios individuantes"(129).

Parménides fue un realista exagerado en cuanto al concepto de *ser*, pues lo consideró, no sólo unívoco, sino aun como identificándose con un ser único. "...*el Ente es*. Y en este camino, hay muchos, múltiples indicios de que es el Ente ingénito y es imperecedero, de la raza de los "todo y solo", imperturbable e infinito; ni fue ni será, que de una vez es ahora todo, uno y continuo"(130). En cambio, para los conceptos universales unívocos o propiamente dichos —para los conceptos de esencias— venía a ser nominalista.

Pero es *Platón* el más conocido y notable representante del realismo exagerado. Como, siguiendo a Heráclito y Cratilo, negara que pudiera darse verdadera ciencia de lo particular y sensible —siempre en devenir— y como, según su maestro Sócrates, creyera posible la ciencia de lo esencial-necesario, de lo inteligible y definible, tuvo que poner las esencias, el objeto de la inteligencia, en un mundo trascendente, el de las Ideas eternas y puras —el Hombre en sí, la Justicia en sí, etc.— separado del sensible, el cual sólo participaba, por reflejo, imperfectísimamente, de las sobras de aquellas Ideas. "¿Piensas tu —continuó Parménides— que exista allí una idea absoluta de lo justo, lo mismo que de lo bello, de lo bueno y de todas las cosas semejantes? —Ciertamente dijo él.— ¡Qué!, ¿una ideal del hombre independiente de nosotros y de todos los que son como nosotros? ¿Una idea del hombre, del fuego, del agua?" Y como

el joven Sócrates, que hace de interlocutor del anciano Parménides —quien representa aquí las opiniones de Platón— dudara, el Eleata le dice "Sócrates... eres joven todavía y la filosofía no se ha posesionado aún de tí, como, sin duda, lo hará más adelante, cuando no desprecies ninguna de estas cosas; por ahora, por causa de tu juventud, prestas todavía atención a la opinión de los hombres"(131), pronunciándose así en favor de las Ideas de todas las cosas.

Una modificación del realismo exagerado trascendente de Platón es el que pone las Ideas directamente contempladas por el intelecto humano en la mente divina. Así, *Malebranche*: "La extensión inteligible infinita no es una modificación de mi espíritu; es inmutable, etèrna, necesaria. No puedo dudar de su realidad e inmensidad. Mas todo lo que es inmutable, eterno, necesario, y, sobre todo, infinito, no es una creatura ni puede pertenecerle. Luego, pertenece al Creador, y sólo en Dios puede encontrarse. Luego, hay un Dios y una Razón; un Dios en el cual se encuentra el arquetipo, que contemplo, del mundo creado en que habito; un Dios en el cual se encuentra la Razón que me ilumina por medio de las ideas puramente inteligibles que proporciona con abundancia a mi espíritu y a aquél de todos los hombres"(132). Al filósofo francés deben ser unidos todos los *Ontologistas* (*Maret* 1804-1884, *Gratry* 1802-1872 —en cierto modo—, *Rosmini* 1797-1855, *Gioberti* 1801-1852, *Mamiani della Rovere* 1799-1885, etc.)(133).

De algún modo pertenecen también al realismo exagerado todas aquellas doctrinas que admiten una directa iluminación divina del alma para la génesis de sus ideas —por lo menos para las de lo suprasensible—: las de *Plotino, San Agustín* (aunque se discute sobre el verdadero sentido de su teoría de la iluminación)(134) y la mayor parte de los realistas exagerados medievales pretomistas, o partidarios de la corriente arábigo-neoplatónico-aristotélica.

Estos realistas exagerados medievales —sin perjuicio de su admisión de la influencia iluminante directa de Dios en nuestras mentes para todos o algunos de nuestros conocimientos— fueron realistas exagerados inmanentes. Es decir, admitían un universal en acto *en* las cosas de este mundo, realmente distinto de su individualidad, y en estado universal, antes de toda intervención de la mente: *Fredegiso, Juan Escoto Erígena, San Anselmo* (en forma mucho más moderada), *Guillermo de Champeaux* en su primera doctrina, antes de ir siendo acorralado por la dialéctica de su molesto alumno Abelardo, la escuela de *Chartres*, etc.(135).

Se acercaban demasiado al realismo exagerado, pese a su formación aristotélica, y debido a la infiltración entre las obras de Aristóteles, de algunas neoplatónicas, muchos árabes y judíos, como *Avicena* y *Avicebrón*, y, tras ellos, y en combinación con la teoría agustiniana de la iluminación, la escuela llamada por Gilson "agustinismo-avicenizante", de principios del siglo XIII a principios del XIV: *Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle, San Buenaventura, Mateo de Acquasparta, Vital de Four, Roberto Grosseteste, Rogerio Bacon, Juan Peckham*, etc.(136). Los restos de realismo exagerado que a esta escuela afectan se manifiestan en el hecho de que, pese a admitir a su modo la doctrina aristotélica de la abstracción, sostienen sus representantes la existencia de una pluralidad de *formas* en los seres corpóreos —paralelas a las diferencias específicas que van contrayendo los géneros obtenidos por "abstractio totalis"— y combinan aquella noética semiaristotélica con la doctrina agustiniana de la iluminación para un conocimiento no abstractivo de lo inteligible puro.

Prolongación modificada del "agustinismo avicenizante" es *Duns Escoto*. Durante mucho tiempo fue tenido por un especie de innovador criticista, dedicado a atacar la doctrina de Santo Tomás; pero ulteriores investigaciones

han mostrado hasta qué punto quiso seguir y defender las antiguas tradiciones de la escolástica franciscana arriba caracterizada, contra el aristotelismo mucho más puro de Santo Tomás. Pero lo cierto es que esa labor tradicionalista resultó a la postre revolucionaria, y abrió involuntariamente el camino al conceptualismo terminista. La doctrina aristotélica de la abstracción elimina de su sistema a la antigua iluminación, centro de agustinismo; pero quiere conservar de algún modo nuestro autor la doctrina de la pluralidad de formas. No admite que lo universal *como tal* se dé en las cosas —y en esto coincide con el realismo moderado—, pero sí que en ellas la "natura" o "esencia" específica se distingue, por una distinción formal "a parte rei" de la "haecceidad", y conserva, por ende, en los individuos una unidad no numérica distinta *"ex natura rei"* de la unidad singular de los tales. "Potest igitur universale esse in re, ita quod eadem natura est, quae in existentia per gradum singularitatis est determinata, et in intellectu, hoc est ut habet relationem ad intellectum, ut cognitum ad cognoscens, est indeterminata"(137). Mas esa "natura" tiene un "esse physicum" en la realidad, y "un esse cognitum" en el intelecto; mas como no hay en el escotismo distinción real de "essentia" y "esse", la "natura" que está bajo el "esse cognitum" no puede ser la misma —so pena de contradicción— que la que tiene "esse physicum". Y por eso el escotismo favorecerá el terminismo: lo inmediatamente conocido no es el "ser subjetivo(138) sino el "ser objetivo", y entonces ¿por qué no pensar que toda universalidad no es más que un puro "ser objetivo", y que en la realidad sólo hay *puros* individuos distintos? Más adelante se dirá aun más (Descartes), ¿cómo pasar del ser objetivo de la "idea" a la realidad?

Pertenecen a un realismo en mayor o menor grado emparentado con el de Escoto los ya citados *Francisco de Meyronnes, Jean de Bassoles* ("Genus et differentia dicunt distinctas realitates in eadem essentia ejus quod est per se in genere"), *Juan de Ripa, Juan Rondington* (que vuelve a la teoría de la iluminación), y la hasta hoy existente escuela escotista (139).

En Wyclif (1384) la tesis de los universales reales —mucho más exagerada, pues, que la de Escoto— produce consecuencias heréticas, y lo mismo ocurre en *Huss* y *Jerónimo de Praga*, y por eso es condenada en el Concilio de Constanza (140).

La doctrina racionalista de las ideas es en parte un resultado de la doctrina escotista del "esse objectivum" semirreal, y del conceptualismo terminista que ha caído en cuenta de las dificultades de pasar de ese "esse objectivum" al "esse formale" —como dirá Spinoza— de las cosas. Esta situación producirá consecuencias preferentemente conceptualistas en Descartes y Leibniz (no sin restos realístico exagerados: prueba "a priori" de Dios), y preferentemente realístico-exageradas en Malebranche (ya citado) y *Spinoza* (no sin restos conceptualistas y nominalistas). Veámoslo en este último: "Pedro es algo real; pero la idea verdadera de Pedro es la esencia objetiva de Pedro ("esse objectivum" escotista), cosa en sí real (realismo exagerado) y completamente distinta de Pedro mismo" (conceptualismo mediatista en combinación con la antigua distinción "a parte rei" de "natura" y "haecceidad")(141). En cambio, todas las esencias sensibles (color, etc.) quedan como "ideas imaginadas" o confusas: aquí hay nominalismo.

Otra forma de realismo exagerado combinado con conceptualismo es el ya aludido de los idealistas alemanes: *Schelling* y *Hegel*. Sobre todo en el último —como ya se ha explicado— la "Idea" universal coincide con la realidad al "encarnarse" en lo concreto, pero por eliminación de lo extramental no-dialéctico.

Dijimos también cómo en *Hartmann* hay matices de realismo exagerado de lo ideal.

e) *Realistas moderados*

Sócrates puede ser considerado como el primer representante de la escuela en que nos hallamos. En efecto, como dice *Aristóteles* "...Sócrates buscaba la esencia", ..."puede atribuirse a Sócrates el descubrimiento de estos dos principios: los discursos inductivos y la definición universal". "Sócrates, sin embargo, no acordaba una existencia separada ni a los universales, ni a las definiciones"(142). Pero este maravilloso descubrimiento, que evitaba por igual el nominalismo de Heráclito y de los sofistas y el realismo exagerado de Parménides —y su común disolución de las esencias inferiores al ser abstracto— sólo fue hecho por Sócrates con relación a las esencias de lo moral, de la actividad humana, y no apuntalado por una firme metafísica. Por eso Platón le pudo dar la genial pero deformante y apresurada torcedura hacia su doctrina de las "Ideas" separadas.

Aristóteles es, por lo mismo, el auténtico continuador del realismo moderado incoado en Sócrates. Luego de someter a severa crítica la doctrina de las "Ideas", el Estagirita demuestra la necesidad del universal para el conocimiento científico: "es necesario que un mismo atributo pueda ser afirmado de muchos sujetos: sin ello no habría, en efecto, universal. Mas si no hay nada universal, no habrá más término medio, ni, por consecuencia, demostración alguna. Es menester, pues, que exista algo uno e idéntico capaz de ser afirmado de una multiplicidad de individuos de una manera no equívoca"(143). Pero el universal en su estado de universalidad no subsiste: "El universo consta de individuos"(144). Pues "nos parece, en efecto, imposible que ningún universal, cualquiera que sea, sea una sustancia... la sustancia de un individuo es aquella que le es propia y que no pertenece a otro; el universal es por lo contrario común, ya que llamamos universal a lo que pertenece naturalmente a una multiplicidad"(145). Entonces ¿carecerá de objetividad la ciencia o su valor será puramente ideal? No por cierto. El entendimiento tiene por objeto lo que es, la quiddidad o forma inteligible o esencia de las cosas: "El objeto del intelecto es lo que es"(146); ...la (facultad) intelectiva es (en potencia) lo inteligible"(147); ..."el entendimiento es forma de las formas"(148). Mas estas formas están en lo individual subsistente *multiplicadas numérica* y no *formal-esencialmente* por la materia concreta cuantitativa: "...todo lo que es numéricamente múltiple encierra materia, porque una sola e idéntica definición, por ejemplo, la de hombre, se aplica a múltiples seres"; "así, el todo que es engendrado, es una cierta naturaleza específica realizada en tales carnes y tales huesos —Calías o Sócrates— y diferente del generador por la materia (individual), que es otra, pero idéntica a él por la forma (o esencia) porque la forma es (formalmente) indivisible"(149). He aquí el secreto del realismo moderado y de su distinción con respecto al conceptualismo, o con referencia al realismo exagerado, que escapa a tantos estudiantes y aún autores: hay una multiplicidad numérica que no es una multiplicación formal-esencial. La esencia se multiplica *realmente* (contra el realismo exagerado) pero *no formal-esencialmente*, sino sólo *numéricamente*. Hay seres cuya esencia, difiriendo *numéricamente* de la de otros seres, no difiere esencialmente, mientras que difiere numérica y *formal-esencialmente* de la de otros distintos. Así, Sócrates y Platón difieren numéricamente, y la esencia humana misma está *numéricamente multiplicada* en ellos, pero no formal-esencialmente; mientras que cada uno de ellos difieren *numérica* y *esencialmente* de una casa, del número 24, de una proposición con-

dicional, de un acto de caridad o de una pepita de oro. El conceptualismo y el nominalismo no distinguen entre multiplicación esencial-formal y numérica; la unidad esencial es sólo nombre o mero concepto; el realismo exagerado cree que para salvaguardar la unidad formal-esencial ella debe ser numérica, y por ende, la esencia, *numéricamente* una en los individuos de una misma esencia.

Mas el intelecto —prosigamos con Aristóteles— que es inmaterial, entiende las formas sin la materia concreta que numéricamente las multiplicaba: "El entendimiento es sólo facultad de (las cosas que tienen materia) ...en cuanto libres de materia"(150). Y como la materia concreta-cuantitativa es el principio de multiplicación puramente numérica, entender lo que existe en ella, sin ella, equivale a entender una unidad formal-esencial liberada de su multiplicación numérica, y por ende, universalmente referible a cualquier ente numéricamente individuado pero poseedor de esa esencia: "el hombre en general, el caballo en general... son afirmados de una multiplicidad de individuos, como predicados universales... (y son) un compuesto de una cierta forma y una cierta materia *tomada universalmente*"(151); por eso las "substancias segundas" (universales) no están —en cuanto tales— en un sujeto, pero pueden ser afirmadas de un sujeto, ya que la forma que en la mente es universal, es la forma o esencia del individuo de que se afirma, numéricamente individuada en él"(152). Por lo tanto, el universal, e inteligible *en cuanto universal e inteligible*, "en las cosas que tienen materia... está sólo en potencia"(153).

En los límites de la Antigüedad y la Edad Media, *Boecio* reproduce bastante exactamente, aunque sin mayores precisiones y desarrollos, el realismo moderado aristotélico(154). Posteriormente un comentario de *Jepa* (fines s. IX o princ. X), *Rábano Mauro* (−856), en cierto modo *Abelardo* y los demás intermediarios entre el conceptualismo y el

realismo exagerado, según hemos señalado —*Gilberto de la-Porrée, Juan de Salisbury*, los *Victorinos*, etc.— pueden ser adscriptos a formas imperfectas de realismo moderado(155).

En el *Islam*, como dijimos, el aristotelismo aparece teñido de neoplatonismo: no se llega pues a un perfecto realismo moderado; más se acerca a él *Averroes* que *Avicena*.

El *agustinismo avicenizante*, como explicamos, es sólo parcialmente realista moderado.

Santo Tomás de Aquino será el que lleve esta doctrina a su más perfecto desarrollo: "*Sensus corporaliter et materialiter recipit similitudinem rei quae sensitur. Intellectus autem recipit similitudinem*(156) *eius, quod intelligitur, incorporaliter et inmaterialiter. Individuatio autem naturae communis in rebus corporalibus et materialibus est ex materia corporali sub determinatis dimensionibus contenta; universale autem est per abstractionem ab huismodi materia et materialibus conditionibus individuantibus. Manifestum est igitur quod similitudo rei recepta in sensu repraesentat rem secundum quod est singularis; recepta autem in intellectu repraesentat rem secundum rationem universalis naturae, et inde est quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalia, et horum sunt scientiae. Circa secundum vero considerandum est quod universale potest accipi dupliciter. Uno modo potest dici universale ipsa natura communis, prout subiacet intentioni universalitatis. Alio modo secundum se. Sicut et album potest accipi dupliciter: vel id, cui accidit esse album, vel ipsummet, secundum quod subest albedini. Ista autem natura, cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, duplex habet esse: unum quidem materiale, secundum quod est in materia naturali, aliud autem inmateriale, secundum quod est in intellectu. Secundum igitur quod habet esse in materia naturali, non potest ei advenire intentio universalitatis, quia per materiam individuatur. Advenit igitur ei universalitatis*

intentio, secundum quod abstrahitur a materia individuali"(157)(*).

La *escuela tomista*, mantendrá y desarrollará, hasta nuestros días, estos mismos principios, cuyas consecuencias son decisivas para la lógica, la filosofía natural y la psicología, la metafísica y teoría del conocimiento, la ética y el arte.

Ya hemos visto como *Escoto*, sin ser un realista exagerado en el sentido de admitir un universal subsistente en su universalidad misma, no entra de lleno en el realismo moderado por su poner la individuación en una *forma* (la "haecceitas"), y no en la materia, principio de multiplicación puramente numérica; y por distinguir de aquélla, "a parte rei", y no sólo virtualmente, la *natura*, forma también; y cómo, por no distinguir entre "essentia" y "esse",

(*) "El sentido recibe la semejanza de la cosa que siente, corporal y materialmente. El intelecto recibe la semejanza de aquello(156) que intelige, incorporal e inmaterialmente. La individuación, en efecto, de la naturaleza común en las cosas corporales y materiales proviene de la materia corporal sometida a dimensiones determinadas; el universal, en efecto, se forma por abstracción respecto de tal materia y de tales condiciones individuales. Es manifiesto por tanto que la semejanza de la cosa recibida en el sentido la representa en cuanto es singular; recibida en el intelecto la representa según la razón de naturaleza universal, y por ello es que el sentido conoce lo singular, el intelecto, lo universal, y de éstos hay ciencia. Acerca de lo segundo, debe considerarse que el universal puede tomarse doblemente. De una manera, puede llamarse universal a la misma naturaleza común, en cuanto subyace a la intención de universalidad. De otro modo, en sí misma. Así como 'blanco' puede tomarse doblemente: o como aquello a que le acontece ser blanco, o como el mismo, en cuanto subyace a la blancura. Esta naturaleza, a la que adviene la intención de universalidad, como ser la naturaleza del hombre, tiene dos existencias: una, material, según existe en materia natural; otra, inmaterial, según está en el intelecto. En cuanto tiene ser en materia natural no puede advenirle la intención de universalidad, porque se individúa por la materia. Le adviene por tanto la intención de universalidad, en tanto que se abstrae de la materia individual"(157).

—y por creer que lo singular es objeto directo de la inteligencia— tiene virtualidades conceptualísticas. Así, Escoto y su escuela oscilan entre el realismo exagerado y el conceptualismo, sin lograr asentarse con firmeza en un auténtico y pleno realismo moderado.

También hemos hablado de *Suárez*. Su intención de volver al realismo moderado, en contra del ambiente nominalista imperante en la época de su juventud, es indudable. Pero su realización, insuficiente. El entendimiento conoce primeramente lo singular en cuanto tal; luego "abstrae", la naturaleza del individuo, de lo individual de ese individuo(158); luego *compara* esa naturaleza con otros individuos "semejantes" y sólo entonces forma el universal propiamente dicho, que es el universal lógico. En *cada individuo* —y en esto concuerda con Santo Tomás— hay sólo una distinción de razón entre la unidad formal-esencial y la numérica; pero falla el fundamento "in re" de esta distinción de razón, porque para Suárez, la individuación no proviene de la "materia signata quantitatis", sino que la forma es individual de por sí, y lo mismo la materia(159). Pero entonces el *principio* de la unidad formal en el individuo es el mismo que el *principio* de su unidad numérico-singular; y no vale recurrir a la multiplicabilidad de lo finito, porque esa multiplicabilidad no distingue una multiplicabilidad numérica de una formal-esencial. Y entonces, a toda multiplicación numérica, sigue la esencial. Suárez pues, tiende a reducir la unidad formal a la numérica, mientras que Escoto, a reducir la numérica a la formal; por eso el primero está en los límites del conceptualismo *empirista*, y el segundo, en los del *racionalista*, o en los del *realismo exagerado superintelectualista* pese a sus tendencias voluntaristas en Teología natural y ética. ¿Y no pasa lo mismo con Descartes? ¿No hay en él, a la vez, conceptualismo —las "ideas" son objeto del entendimiento, el universal es una "idea" confusa—; realismo exagerado —prue-

ba de Dios por el argumento ontológico y por la idea de Infinito—, y voluntarismo libertista —Dios capaz de hacer lo contradictorio, negación de las formas inteligibles, etc.—? La historia del postcartesianismo será la historia de la disolución de esta alianza de elementos incompatibles.

5. Importancia del problema

Se puede decir sin exageración que la altura filosófica de una época se mide en no pequeña medida por la importancia que acuerde al problema de los universales. El problema de lo *uno en lo mucho* es, en efecto, directa o indirectamente, actual o virtualmente, el problema de la unidad del universo; de la suprafacticidad del conocimiento especulativo, y de su necesidad; de la distinción del intelecto y de los sentidos, de lo espiritual y de lo cuantitativo; de la posibilidad de la metafísica; de la esencia de los cuerpos; de la autonomía suprasensible de la lógica; de la inmediatez del conocimiento intelectual y de la naturaleza de su objeto; de la posibilidad del habla con sentido; de la demostración de Dios; de la posibilidad de una ética no hedonista ni formalista.

La negación de su importancia ha surgido siempre del seno de épocas, escuelas o personajes nominalistas o vagamente conceptualistas; sin que los tales supieran, por otra parte, que era una cierta concepción del universal el origen de su filosofía y de su propio desprecio del problema que precisamente había originado esa filosofía y ese desprecio. El menosprecio por esta cuestión —el juzgarla cosa de palabras o vano juego de "conceptos"— surge, precisamente, de que se considera al universal una mera palabra o un mero "concepto": es decir, nace de una posición ante el problema despreciado. Decir que éste se originó por confundir lo real con las palabras o los conceptos, equivale a

sostener que el objeto de la inteligencia son sólo ellas o éstos; equivale también a juzgar cosa de palabras o juego conceptual los problemas decisivos que más arriba hemos señalado. La negación de su importancia, además, ha coincidido siempre con la negación o disminución de la importancia de la filosofía misma: época de los sofistas; escuelas de la decadencia griega; fisicismo, confusión y fantasía renacentistas; empirismo de los siglos XVII y XVIII; positivismo y materialismo del siglo XIX; psicologismo moderno; reducción de la filosofía a la especulación sobre las ciencias, o sobre la historia, o sobre la cultura, etc. Cuando se ha negado importancia a las relaciones de lo *uno* y lo *mucho*, se ha estado muy cerca de confesar —o se ha confesado— la inutilidad de una filosofía que fuera algo más que receta práctica, o conjunto de las ciencias empíricas, o "ancilla scientiae", o descripción histórica.

A veces, y como reeditando aquella "cinegética antiescolástica" y aquellas "emociones del Renacimiento" con las que Husserl nada quiso tener que ver(160), se repite todavía, por bocas pertenecientes a alguna de aquellas posiciones que no caen en cuenta de la importancia del problema que estudiamos(161), y son seguidas con ingenuidad hasta por algún católico que no parecer ver sus raíces ni sus consecuencias(162), la vieja calumnia de que todo esto "de los géneros y las especies" es trasunto de una mentalidad superada, que reduce la ciencia a una clasificación de los seres en cuadros vacíos, que pretende conocer de inmediato hasta lo más recóndito de lo real y sus diferencias específicas y que revela su primitivo biologismo animista, porque sólo en lo biológico cabe hablar con propiedad de especie e individuo.

Pero cabe preguntarse: ¿Cómo entonces, Santo Tomás, que acordaba tan magno valor a la solución del problema de los *universales*, pudo afirmar, *"In rebus sensibilibus etiam ipsae*

differentiae essentiales nobis ignotae sunt; unde significantur per differentias accidentales quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum" (163). *"Sed cognitio nostra est adeo debilis, quod nullus philosphus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae"* (164) *"Omnis nostrae cognitio, quam habemus de formis substantialibus, est per operationem, sive per alia accidentia et figuras"* (165) *"Similiter autem et intelligentia nostra multiplicationem habet, quia ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus... Nos autem quidditates rerum ex accidentibus et effectibus coniectamus"* (166), *"Sed etsi ipsae naturae rerum essent nobis cognitae, ordo tamen earum, secundum quod a divina providentia et ad invicem disponuntur et diriguntur in finem, tenuiter nobis notus esse possit, cum ad congnoscendum rationem divinae providentiae non pertingamus"* (167), etc.(*).

¿Se caerá, entonces, en el extremo opuesto, en un empirismo agnóstico? ¿Se vendrá a coincidir con Locke? De ninguna manera. Como bien dice Juan de Santo Tomás: *"Omnis nostra speculatio dependet ab inductione* (en el sentido amplio que lo que sigue aclarará), *sicut dependet a sensu et experientia. Unde si propositiones universales alicujus scientiae non sint ita abstractae et communes, quod ex quocumque individuo manifestari possit ipsarum veritas* ("inducción" como visión abstractiva inmediata de lo inteligible en lo sensible), *sed ex plurium enumeratione et experientia pendeat* ("inducción" en su sentido actual) *sicut scientiae naturales non sunt ita certae sicut aliae scientiae abstractiores et communiores, ut metaphysica et mathematicae, quorum principia etiam in uno individuo habent toam certitudinem, ut "quolibet vel est vel non est"* (168)(*). Y agrega en otra parte *"Experimentalis cognitis non dicit abstractionem intelligibilem, qua cognoscitur res per suam quidditatem, praesertim quia apud nos experientia semper dependet ab aliquibus sensibilibus. Et sic, est diversa abstractio a scientia, quae procedit a priori quantum est ex se"* (169)(**). ¿Era necesario derribar la escolástica para dejar campo libre y métodos propios, experimentales e inductivos a la ciencia natural? ¿No está en estas líneas asentada para siempre la distinción y legitimidad de la filosofía y de las ciencias? ¿No se está, por otra parte, pareciendo oir a Husserl o a Hartmann

(*) "En las cosas sensibles incluso las mismas diferencias esenciales nos son desconocidas, por lo que son significadas por diferencias accidentales que surgen de las esenciales, así como la causa se significa por su efecto"(164). "Pero el conocimiento nuestro es tan débil, que ningún filósofo pudo nunca investigar perfectamente la naturaleza de una mosca"(164). "Todo nuestro conocimiento, que tenemos de las formas substanciales, se da mediante su operación, o por otros accidentes y figuras"(165). "De un modo semejante nuestra inteligencia tiene (cierta) multiplicación, porque a partir de muchas cosas sensibles, casi congregamos la verdad inteligible... Nosotros conjeturamos las 'quididades' de las cosas a partir de los accidentes y de los efectos"(166). "Pero, aunque las mismas naturalezas de las cosas nos fueran conocidas, el orden, empero, de las mismas, según que son dispuestas y dirigidas hacia un fin por la divina providencia y entre sí, muy levemente nos sería conocido, porque no alcanzamos a conocer la razón de la divina providencia"(167).

(*) "Toda nuestra especulación depende de la inducción (en el sentido amplio que lo que sigue aclarará), así como depende de los sentidos y de la experiencia. Por lo que, si las proposiciones universales de alguna ciencia no son tan abstractas y comunes, que a partir de cualquier individuo se puede manifestar su verdad ('inducción' como visión abstractiva inmediata de lo inteligible en lo sensible), sino que depende de la enumeración de muchos (casos) y de la experiencia ('inducción' en su sentido actual), como las ciencias naturales, (que) no son tan ciertas como otras ciencias más abstractas y comunes, como la metafísica y las matemáticas, cuyos principios tienen plena certeza incluso (a partir de) un solo individuo, como 'una cosa es o no es"(168).

(**) "El conocimiento experimental no implica abstracción inteligible, en la que se conoce la cosa por su quididad, principalmente porque en nosotros la experiencia siempre depende de algunas cosas sensibles. Y así, es una abstracción diversa de la de la ciencia, la cual procede a priori en cuanto es tal"(169).

y su distinción de ciencias "ideales", a priori, y ciencias "reales", a posteriori, sin las exageraciones de éstos?

Una cosa pues, es conocer que algo tiene una esencia; otra, agotar comprehensivamente esa esencia, de golpe, hasta en sus menores detalles. Pero el hecho de que lo último sea imposible, no implica —como hacen los empiristas— que lo sea también lo primero. No conocemos primero "accidentes" *sueltos* y luego los juntamos en "ideas complejas" y finalmente, no se sabe cómo, los atribuimos a una substancia desconocida, separada de ellos y de la mente con una separación de tipo espacial, y considerada como causa eficiente de aquéllos (confundidos además con "sensaciones"). Si conociéramos accidentes sueltos y separados de la sustancia, ni podríamos reconstituir unidad alguna, ni los conoceríamos como accidentes, sino como sustanciúnculas o como accidentes de nuestro yo, lo que nunca ocurre. Conocemos *la sustancia* misma, bajo sus determinaciones accidentales (un "bajo" no espacial); por eso el conocimiento de la especificación determinada de aquélla depende, para nosotros, a menudo, de éstos. Conocemos pues, inmediatamente, los entes, como "ente", "algo", "sustancia", "corpóreo o incorpóreo"; las diferenciaciones ulteriores son a veces difíciles o desconocidas, y tomadas de los accidentes. Pero *ya en aquéllas* determinaciones se plantea el problema de los *universales.* Aunque todos los seres de este universo no tuvieran ninguna diferencia esencial entre ellos —es decir, aunque todas las supuestas especies fueran diferenciaciones accidentales de una sola especie— la multiplicación numérica no se habría identificado con la formal-esencial: habría *muchos* X ("cuerpos", "átomos", "accidentes", "animales", "corpúsculos", lo que fuera). Y X sería algo que se realizaría en cada uno de esos seres individuales. Lo uno en lo mucho, pues. Y la existencia de real pluralidad de individuos es innegable (por lo menos) en el hombre. El problema de los

universales, por ende, no se identifica con la clasificación biológica ni con sus dificultades y convenciones de valor relativo.

Además ¿cómo decir que sólo en lo biológico se plantea el problema? *Esta* gota de agua ¿no es tan agua como aquella gota de agua y como *todas las gotas de agua existentes o posibles*? Un átomo de uranio ¿no es tan uranio como cualquier otro átomo de uranio? ¿No se realiza el mismo cuerpo mixto X en cada molécula del cuerpo mixto X? Cada jucio de nuestro entendimiento ¿no participa de la naturaleza esencial de juicio? ¿Cada concepto de la de concepto? ¿Cada acto de voluntad de la de acto de voluntad? ¿Cada sonido de la de sonido? ¿Cada "fenómeno" de la de "fenómeno"? ¿cada palabra de la de palabra? ¿cada reloj de la de reloj? ¿cada enojo de la de enojo? ¿O bien cada gota, átomo, cuerpo, juicio, concepto, acto volitivo, sonido, fenómeno, palabra, reloj, y enojo que se diferencia numéricamente de otros, se diferencia también esencialmente? ¿Sería tan diferente un átomo de otro átomo, como cada uno de ellos de un juicio o de un sonido? ¿Cómo reunirlos en "clases" sin el minimum de carácter común? Y este carácter común no es una "clase", sino, algo dado en *cada uno* de los individuos diferentes *numéricamente*, y diferente numéricamente él mismo, pero no esencialmente.

Sin universal, pues, no hay identidad alguna, ni relación alguna, ni unidad, ni siquiera multiplicidad, porque toda multiplicidad es multiplicidad de algo, y de algo con un mínimun común, y ella misma *una* multiplicidad. No habría ni siquiera individuos(170). Sin lo uno supraindividual, pues, no habría sino el absurdo total: la aniquilación del ser y del conocimiento.

Es importante entonces, creemos, investigar qué es lo que impide esa aniquilación y ese total absurdo: si la unidad de un nombre, o la de un concepto, o la de algo "ideal",

o la de algo real o en lo real. Aunque ya con lo dicho se habrá visto que la situación de algunas de estas soluciones aparece, en cuanto a su validez, como desesperada.

Terminemos este punto con un precioso texto de Maritain, que indica el verdadero sentido del paso de lo múltiple-sensible-fluyente a lo esencial y necesario, y que ratifica nuestras afirmaciones de que no es requerido para ello un conocimiento mágico de las esencias en sus más recónditos secretos: "Ce mot 'appréhension des essences' a été souvent mal compris par certains auteurs modernes, qui s'imaginent que pour les escolastiques l'esprit, par l'abstraction, perçoit du premier coup jusque dans son fond la constitution intime des choses. Jamais les scolastiques n'ont soutenu pareille doctrine. Pour eux l'abstraction nous transporte du plan du sensible fluent au plan de l'intelligible, elle nous introduit dans l'ordre/des essences et de leurs lois necessaires, mais les objets d'intelligence, les "natures" ou "essences" saisies par la simple apprehension, loin de nous mettre du premier coup en possession de la constitution intime des choses, ne sont d'abord que les aspects intelligibles les plus simples et les plus communs saisis dans les choses (avant tout et primitivement l'objet de pensée: être)... Quand je tire de l'experience sensible le concept du "feu", ce concept ne me livre pas la constitution intime et les mystéres de l'*igneité* —c'est d'abord et tout simplement le concept de *quelque chose d'une nature determinée* (encore inconnue de moi) et qui m'apparaît sous tels aspects sensibles. Plus tard seulement j'apprendrai a pénétrer un peu la nature de cette chose— la, et à la connaître comme la combinaison d'un corps porté a l'etat gazeux avec l'oxigêne de l'air. Et sans doute c'est cela même qui etait posé devant mon esprit par le concept de feu, mais occultement, "a l'aveugle" et sans que je le sache... Ajoutons que si nous parvenons a connaître explicitement l'essence ou la constitution intime de certains choses, cepen-

dant dans un grand nombre de cas (en particulier dans les sciences inductives) nous devons nous contener d'une connaissance imparfaite et par des signes extérieurs"(*).

(*) "Estas palabras 'aprehensión de las esencias' han sido mal comprendidas a menudo por algunos autores modernos, los cuales se imaginan que para los escolásticos el espíritu, por la abstracción, percibe de un solo golpe hasta el fondo la constitución íntima de las cosas. Los escolásticos no han sostenido nunca semejante doctrina. Para ellos la abstracción nos transporta desde el plano fluyente de lo sensible al plano de lo inteligible, nos introduce en el orden de las esencias y de sus leyes necesarias, pero los objetos de la inteligencia, las 'naturalezas' o 'esencias' captadas por la simple aprehensión, lejos de ponernos de un solo golpe en posesión de la constitución íntima de las cosas, no son en principio más que los aspectos inteligibles más simples y más comunes captados en las cosas (ante todo y de un modo primario el objeto de pensamiento: ser)... Cuando extraigo de la experiencia sensible el concepto de '*fuego*', este concepto no me entrega la constitución íntima y los misterios de la *igneidad* —es ante todo y simplemente el concepto de *algo de una naturaleza determinada* (todavía desconocida para el yo) y que me aparece bajo tales aspectos sensibles. Sólo más tarde aprenderé a penetrar un poco la naturaleza de esta cosa— a ella y también a conocerla como la combinación de un cuerpo llevado al estado gaseoso con el oxígeno del aire. Y sin duda es eso mismo lo que estaba puesto ante mi espíritu por el concepto de fuego, pero ocultamente, 'a ciegas' y sin que yo lo supiera... Agreguemos que si llegamos a conocer explícitamente, la esencia o la constitución íntima de ciertas cosas, en un gran número de casos (en particular en las ciencias inductivas) nos debemos contentar con un conocimiento imperfecto y por signos exteriores."

NOTAS

(1) Definición conforme a las de *Juan de Sto. Tomás, Op. cit., Log.*, II P, q. III, a. I; t. I, p. 314; *Domingo Linze, Op. cit., Log.* L. I, q. III, *Praeamb.*, p. 294; *I. Gredt, Op. cit.*, t. I, p. 93, etc.

(2) Como muy bien habían advertido desde hace siglos los tomistas, refutando por adelantado la "tercera posición gnoseológica" —de la que tanta gala hacen *García Morente, Xirau*, etc. en sus ya citados libros— la relación del cognoscente a lo conocido es real; pero la de lo conocido al cognoscente es una mera "relatio rationis". De allí que la aparente correlación —que haría al objeto *mero correlato del sujeto*, y viceversa— encierre, en la interpretación de los arriba nombrados, un grave error. Cuando yo conozco "tiendo" a un objeto determinado; en ese sentido conozco *esto* en cuanto que *esto* está presente intencionalmente en mi conocimiento; *esto*, pues, (el objeto) me determina realmente, no como causa suficiente, sino como causa formal-objetiva (Cfr. *Santo Tomás S. Theol.*, I-II, 9, 1; *Juan de Sto. Tomás, Lóg.*, II P. q. XXI, a. IV). Cuando digo me determina "realmente", no entiendo "sensiblemente" según la concepción de lo real que Husserl, y tras de él los más de los fenomenólogos, recibieran sin crítica del empirismo psicológico que criticaban, y que depende no de evidencias, sino de complicadas derivaciones histórico-filosóficas; cuando digo "real", aquí, quiero decir que esa determinación formal-objetiva de mi conocimiento por lo conocido no es una mera constitución hecha por mi conocimiento mismo —un "ens rationis"— sino que, por el contrario, es gracias al *esto* conocido que, evidentemente, mi conocimiento es conocimiento de *esto*, y *esto* se revela como consistiendo en otra cosa que en ser-conocido; por eso en su definición no entra el ser-conocido, ni relación alguna al conocimiento por el que lo conozco. Por lo mismo, por no aparecer el "ser-conocido" como perteneciendo a la esencia del ser que es conocido, se me revela que el "ser conocido" no es una "passio" que *constituya* o *afecte* en su esencia ni existencia a lo conocido, sino una "denominatio extrinseca" que doy al ente que conozco, no porque él sea realmente relativo en su ser mismo, a mi conocimiento, sino —y por ello es una "denominatio extrinseca"— porque mi conocimiento es relativo a él y dependiente "obiective" de él, en el sentido arriba indicado. Hay que distinguir entre el ente, que es conocido, y el ser-conocido de eso que es conocido. En el primer caso el término ente funciona como *nombre* (designa una esencia); en el segundo caso como *verbo* (designa una "passio", connotando la correspondiente "actio"). Pero esa "passio", como dijimos, es inefectiva, irreal, pues no altera la estructura de la esencia conocida. Luego, tampoco la "actio" es una verdadera "actio" (de tipo transitivo o productivo), sino un "acto": un acto metafísico, puramente inmaterial, en que se identifican el cognoscente y lo conocido y que deja intacta la cosa conocida. Por lo tanto, la relación que parece haber entre *lo conocido* y el cognoscente es sólo una "relatio rationis", pues su fundamento *en la cosa* (que sería el sujeto de esa relación inversa hacia el sujeto cognoscente) no es algo real, es una "passio" irreal. Mas esa "relatio rationis" no es una pura ficción. Tiene un efectivo fundamento. ¿Cuál? En la *otra* relación y en su fundamento: en la real relación del cognoscente a lo conocido, por el *acto* de conocimiento. Esto, por otra parte, es algo que todos —aún sin analizarlo filosóficamente, como aquí hemos tratado de hacerlo— conocemos espontáneamente. Cuando soy conocido por otros, no sufro alteración alguna, ni cuando yo conozco a otro, cada vez más perfectamente —p. ej.— como algo, como corpóreo, como viviente, como animal, como racional, como Pedro, ese ser no va mudándose, determinándose y perfeccionándose a compás de mi conocimiento. Yo soy el que me voy cognoscitivamente perfeccionando a su respecto. Cuando contemplo una casa por varios lados distintos, sucesivamente, la casa no cambia, no se desarrolla a compás de mí dar vueltas a su alrededor. Sus habitantes no sienten una especie de terremoto a compás de mi conocimiento sucesivo de la casa. Grave error el de Husserl, al reducir las cosas del mundo material a la sucesión de los aspectos u objetos formales que me van presentando, regida por una ley. ¿Se podría habitar en una sucesión de aspectos? ¿Cabría mudarse a un puro objeto? Esto revela que para Husserl los individuos corpóreos pasan a ser puros objetos: los cuerpos animados y sensitivos pasan a ser meramente conocidos, no subsistentes en sí, ni por ende cognoscentes. Pero entonces: a) todos los cuerpos deberían ser igualmente objetos puros frente a un Intelecto único, y no se explicaría la posición particular de *mi* cuerpo, y de mi inteligir vinculado a *mi* cuerpo; b) los órganos de los sentidos serían inútiles: puramente conocidos y de ninguna manera cognoscentes. No se diga que serían cognoscentes en los límites del mero conocimiento animal-sensible: un *puro objeto* que se agota en su referencia al sujeto no puede ser *sujeto* de nada, ni tampoco, por ende, de conocimiento alguno. No se diga, tampoco, que son —a la cartesiana— meros instrumentos de tránsito de influencias materiales que serán transformadas en conocimiento por algo distinto de ellos, y de ellos separado, porque tampoco un puro ser-conocido puede ser medio instrumental de ninguna influencia efectiva; c) No se explicaría cómo ese Intelecto único —que debería constituir libremente los objetos, y por ende, los cuerpos con su conocer— se halla sometido sin embargo a *datos* hyléticos: esto sólo sería posible en caso de conocer a través —de alguna manera— de un cuerpo. Pero entonces, ni aquél sería Intelecto puro, ni éste sería puro objeto. Tampoco cabe recurrir —cfr. *Fink*— a varios Egos superpuestos, sólo el supremo de los cuales sería el constituyente, porque si esa constitución es

una pura constitución cognoscitiva, mi ego sería ego-conocido y no ego-cognoscente, ya que un puro ego-conocido no podría conocer (ni, por ende, ser verdadero ego). Y caeríamos de nuevo en el solipsismo de un único Ego. Salvo que se diga que el conocer de ese Ego Supremo es un conocer-creador, creador de *entes*, dotados de real supositalidad y actividad, pero entonces aquel Ego no sería tal, sino Dios. Dios creador de *entes* no idénticos a Dios. Luego sería Dios trascendente, fundamento absoluto de la cognoscibilidad de las cosas y de la capacidad cognoscitiva de los entes dotados de subjetividad. La no-relatividad real de lo conocido, en cuanto ser, al humano conocimiento, lleva inevitablemente a Dios, como Esse =Conocimiento Absoluto, creador de *entes* (essentia + esse) y no sólo conocedor de "objetos".

El ser-conocido, pues, no es nada real en el ente *que es* conocido; el ser-objeto, del mismo, se toma por su real cognoscibilidad por determinada facultad o clase de actos de un ser cognoscente. Pues el que el ser-conocido no sea nada real en el ente que es conocido, no implica que no sea éste ente el que es conocido verdaderamente, y cognoscible.

Para la doctrina tomista del "esse cognitum", cfr. *Juan de Santo Tomás, Cursus Theologicus,* I P, q. 12, disp. 15, a. 3; y también *Juan de Santo Tomás, Cursus Philosphicus, Phil. Nat.*, IV P. q. XI, art. I; t. 3, P. 344 ss.Contra el idealismo, cfr. *J. Péghaire, Régards sur le connaître,* Fides, Montreal, 1949; *Le Rohellec, Problémes Philosophiques*, Téqui, Paris, 1933; pp. 3-199, espec: 163-100; *Maritain, J., Les dégrés du savoir,* 1. cit; *Etchererry, A., L'idéalisme francais contemporain,* Paris, 1934, el mismo, *Vers l'inmanence intégrale*, Paris, Beauchesne, 1934; *Les perplexités de l'idéalisme,* en la rev. *Etudes*, 20 de mayo de 1930; *De Tonquédec, J., La critique de la connaissance*, Paris, Beauchesne, 1929, etc. y el artículo *Notes sur le "Cogito"*, de *Jacques de Monléon*, en la rev. *Laval Théologique et Philosophique*, Québec, Canada, vol. II, nº 1, 1946, pp. 132-144, especialm. pp. 139-142, donde refuta magníficamente la supuesta necesidad de que un ente conocido *consistiera* en su "ser conocido", tantas veces evocada desde Berkeley por los idealistas y por los partidarios de la "tercera posición". Contra ésta, puede verse nuestro trabajo *Contradicciones de la teoría del "puro objeto" y "objeto sin ser"*, en la rev. *Sapientia*, La Plata, nº 12, abril-junio 1949, pp. 147-152, donde hemos intentado sacar con rigor deductivo las consecuencias de la admisión de la pura relatividad mutua de lo conocido y del cognoscente, en forma de una refutación por la "reductio ad absurdum". Cfr. también, contra las afirmaciones de *García Morente* en sus *Lecciones preliminares de filosofía*, el artículo de *César E. Pico, Consideraciones sobre la moderna filosofía vitalista*, en la rev. *Sol y Luna*, nº 7, Bs. As, 1942, pp. 30 ss, espec. p. 40-41.

(3) *Sto. Tomás, S. Theol*, I, 22, 3, 1; I-II, 77, 2, 1.

(4) Como viene a hacerlo Kant con sus juicios sintéticos *a priori*, en los que se conecta necesariamente el predicado con el sujeto sin que se vea la razón objetiva, el por qué objetivo de esa conexión y de esa necesidad. El juicio es —y si no, no es juicio— un acto "apofántico", como bien decía Aristóteles (cfr. *Perihermeneias*, 5, 17 a, 8). De φαίνεσθαι (hacer ver algo, ἀπὸ (a partir *de, desde lo* manifestado mismo): en la afirmación aparece la cosa misma, como es. (Según la interpretación de *αποφαινεσθαι* hecha con su indudable genio para despertar el sentido vivo delas palabras, por *Heidegger*). Y en esta etimología se nos revela una vez más lo que decíamos en la nota anterior. Es que el verbo interior, la palabra mental en que consiste el juicio, es signo formal (o reposa en ellos). Cfr. nota 6 del cap. I.

(5) *Anal. Post.*, I, 11, 77a, 7-10.

(6) *Perihermeneias*, 7, 17a, 39.

(7) *In VII Metaph.*, lect. 13, n. 1574.

(8) *Metaph.*, 1. Z (VII), Bkk. 1038 b, 11.

(9) *In VII Metaph.*, lect. 13, n. 1574.

(10) *In VII Metaph.*, lect. 13, n. 1572.

(11) *In Periherm.*, I, 1. 10.

(12) Cfr. *Maritain, Petite Logique*, p. 37, y la crítica que allí hace a las teorías de Goblot sobre la "comprensión" de las "Ideas" como englobando sus inferiores.

(13) Cfr. *Sto. Tomás, De ente et essentia*, ed. Roland Gosselin, Paris, Vrin, 1948, cap. II, n. 14 ss; ed. Sepich, Facultad de Filosf. y Letras, Bs. As., 1940, cap. III, pp. 56 ss. *Cayetano, In De ente et essentia*, ed. Laurent, Marietti, Turín, 1934, cap. III, pp. 61 ss, esp. pp. 64-66.

(14) Cfr. *Forest, La Structure Métaphysique du Concret sélon S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, p. 12.

(15) Paris, Beauchesne, 1933, p. 60.

(16) Esto explica la "conciencia del no saber", que parece una aporía, y que tanto preocupa a *Hartmann*. El cómo se pasa de un objeto de conocimiento a otro queda inexplicable para el que crea que se conocen objetos "atómicos", absolutamente "recortados", como Descartes con sus naturalezas simples o Hume con sus "impresiones". Y en esto último está el origen de los juicios sintéticos "a priori" de Kant, necesarios para explicar la ampliación, con valor necesario y universal, de nuestro conocimiento, cuando se cree partir de meras "impresiones" "puntuales". O se parte de la parte, o se parte del todo. Si se parte de la parte, ¿cómo llegar

al todo? Si se parte del todo ¿cómo no quedarse para siempre en él, en un estado de contemplación inmóvil, exhaustiva y perfecta? Queda, pues, como única posibilidad, que se parta *en cierto modo de la parte*, y *en cierto modo del todo*. En cierto modo de la parte, en cuanto que lo primero que conocemos son los *qués* de las cosas materiales, y éstas nos son dadas en la experiencia; en cierto modo del todo, en cuanto que, al conocer como ser esas esencias existentes, conocemos el ente como proporción de las esencias al *esse*, sin tomar explícitamente en cuenta las diversas esencias o modos de ser. Mas la proporción al *esse* conviene —a su modo— a todo lo que es o puede ser, pues nada es sino por el acto de ser (*esse*): con ello, pues, pienso la unidad en la diversidad; y en cuanto en el ente como proporción al esse, está confusamente contenida toda esencia posible, pienso una diversidad unificada. El verdadero "a priori" —no mental, sino real— es el ser. La identidad es identidad en el ser, la posibilidad es posibilidad de ser, la necesidad es necesidad de ser, etc. etc.

(17) *Log.*, L. I. q. III, *Praeamb.*, p. 294.

(18) *Manser*, en su citada obra "La esencia del tomismo" plantea, en cambio, el problema de los universales en sentido amplísimo, hasta hacerlo equivaler al problema de lo *uno* y lo *múltiple*, ante el cual, dice, "cayó Plotino en temblorosa oración" (p. 258). Así planteado, el problema equivale a la tarea de la metafísica, y aun quizás al de la filosofía entera. Cfr. *Maréchal, J.*, *Le point de départ de la Métaphysique*, L'Edition Universelle, Bruselas, y Desclée, Paris, 1944, t. I, p. 51 ss.

(19) *Linze, D.*, Ob. y lug. cit., p. 294.

(20) Op. cit., L. I, q. I, a. IX, p. 142.

(21) *In Ethic.*, L. I, lect. I, n. 1.

(22) *Ob. y lug. cit.*, n. 2.

(23) Claro está que, en caso de adoptarse una posición crudamente nominalista, el "universal in significando" se transforma en mero "signo de multitud", o "colectivo": no conserva su naturaleza de "signo de unidad de ser". Cfr. *Manser, Op. cit.*, p. 259.

(23') *Real* está tomado aquí en su sentido auténtico: lo que tiene (o es) *res*, esencia, no resultante de una mera "consideratio" de la mente (lo que no es "ens rationis"). Cfr. *Gredt, J., Op. cit.*, t. 1, n. 261, pp. 220, 221, y t. 2, n. 707, 4, pp. 111-112. No se toma, pues, en el singular sentido empirístico que ha recibido después de los ingleses de los siglos XVII-VIII y de Kant, y del que Husserl no se ha liberado: lo real sólo como lo temporal-concreto, o, a veces, como lo sensible.

(24) Hacemos sólo ahora ciertas indispensables precisiones que, voluntariamente, habíamos dejado en la indeterminación en las páginas anteriores de nuestro trabajo.

(25) Todas estas distinciones no son entre "cosas", sino entre diferentes objetividades constituidas por diversas consideraciones del entendimiento, pero todas sobre la base de *algo* real considerado, la "natura". Es menester no confundir lo real con lo existente en acto. *Una misma* "natura" puede tener un *esse* "cognitum" en el intelecto, y un *esse* "physicum" en los individuos; menester es, pues, distinguir lo que podríamos llamar *eidético* de lo *actiforme* o *actuoso*; aunque no haya esencia real sin existencia (actual o posible) real, en la realidad misma se distingue lo *eidético* y lo *actuoso*. "Ens" = *habens* esse = essentia + esse. Como "amante" = el que ama + el acto de amar. Husserl parece haber creído que lo "trascendente" tenía que ser —de existir realmente— existencia pura; la esencia, algo no existente ni real; de allí que por la "epoché" al prescindir de la existencia actual y física, creyera prescindir de la realidad "ut sic", y quedarse con una pura idealidad.

(26) *Investigaciones lógicas, Invest. segunda*, espec. cap. II (ed. cit., t. 2, p. 128 ss). Sin embargo, esta refutación no es tan novedosa como se ha pretendido. Véase, si no, este pasaje del P. *Mateo Liberatore*, escrito en 1879: "Dira forse taluno: Il lume intellettuale per S. Tommaso non é altroche una virtú astrattiva, ed anche il Locke ammette l'astrazione, per la cui opera si formino i concetti universali. Chi obbietasse in tal modo, mostrerebbe di non aver punto inteso la dottrina di S. Tommasso, nè quella del Locke. L'astrazione nel Locke non è che un'astrazione appartenente all'ordine della cognizione riflessa, ed esercitata del *parangone di molti individui* a fine di coglierne *l'elemento in cui essi si rassemigliano*. Ella non fa che *scioglere in parti* la percezione stessa dei *sensi*, ne lavora se non i dati *sperimentali* (...) E poichè *i sensi non percepiscono che il solo fatto*, e *l'esperienza non si stendi che a i casi; più o meno numerosi*, ma *sempre* finiti; quindi e che l'astrazione lockiana non puo somministrare altro se non *aspetti diversi di un avvenimento determinato*, e *rispondenze concrete tra gli individui* che venner chiamati a rassegna. Ma la *vera universalitá*, che *trascende qualsivoglia enumerazione*, perche fondata sulla *percezione della pura essenza* molitiplicabile *all'infiniti*, vi manca dell tutto. Il simigliante dee dirsi della necessità; la quale *non può fondarsi nel* simplice fatto, da cui si ricava soltando *ciò che è*, e *non ciò che dev'essere*. Il perchè non è meraviglia che la teorica lockiana riuscisse da ultimo a *distruggee ogni conoscenza a "priori"*, riducendo *la scienza a un mero empirismo*, da cui pullulassero, quinci il *materialismo* e quindi lo *scetticismo*" (*Della Conoscenza Intellettuale*, vol. II, pp. 299-303, in *Dezza, Paolo, I Neotomisti italiani del*

XIX secolo, Milano, Brocca, 1942, t. 1, pp. 93-94. Los subrayados son nuestros.) ¿Se quiere algo más explícito? Cfr. también las otras obras del mismo *Liberatore* (1810-1892) y las de *Vincenzo Buzzetti* (1777-1824), quien tiene entre ellas una intitulada "Confutazione de Giovanni Locke", *Serafín Sordi* (1793-1865), *Luis Taparelli d'Azeglio* (1793-1862), *José Pecci* (1807-1890), *Cayetano Sanseverino* (1811-1865), *Nunzio Signoriello* (1821-1889), *Mazimiliano Anselmi* (1819-1887), *Juan B. Cornoldi* (1822-1892), *Tomás Zigliara* (1833-1893), etc. incluso la "Ultima crítica" (1890) del converso *Ausonio Franchi*, sin contar las obras del Card. *Zeferino González* (1831-1894), de *Kloutgen* (1811-1833), de *Mercier* (1851-1926) (quien en su *"Criteriología"* —1ª ed. 1884; 2ª 1889; 3ª 1899; 4ª 1900, etc., tiene todo un libro dedicado a la *"Objetividad de las proposiciones de orden ideal"* con amplias refutaciones del nominalismo, empirismo, conceptualismo, etc.) y aun las más antiguas del *P. Alvarado* (El Filósofo Rancio) (1756-1914), *S. Roselli* (+1783) etc., dos los cuales, por otra parte, no hacen sino aplicar a nuevas formas de "psicologismo" empirístico las doctrinas de Sto. Tomás y su escuela, y sus refutaciones del nominalismo. Un libro que podría llamarse *"Primacía de la escolástica con relación a la escuela fenomenológica en la refutación del psicologismo"* está esperando autor. No estará de más recordar también que el *primer trabajo francés sobre Husserl* salió de manos de un tomista, *L. Noël* bajo el título "Les frontières de la logique", en la Revue Néoscolastique de Philosphie, XVII (1910).

(27) Por eso *Hegel* se indignó contra un Herr *Krug* que lo desafió a que, con su método "a priori", le dedujera la existencia de la pluma con que estaba escribiendo.

(28) El realismo exagerado no distingue entre la materia y la forma del universal; por ende confunde el mundo metafísico con el lógico (para Hegel la lógica es metafísica) y Dios —suprema actualidad— con el concepto más indeterminado, o con la actividad misma potencial de cuyo fondo aquéllos parecen surgir. Así ser y no ser terminan por identificarse, por falta de contenido, y Dios y el mundo son una misma cosa. (Cfr. *Hegel, Logica*, trad. *Vera*, 86 y 87.)

(29) No en vano *Spinoza*, otro intelectualista absoluto, es nominalista en cuanto a los conceptos de los seres del mundo empírico, y realista exagerado en cuanto a las ideas puras del conocimiento superior. Spinoza, Schelling, Plotino, Escoto Erígena tienen entrecho parecido, pese a sus diferencias.

(30) Las semejanzas de la fenomenología con el escotismo han sido hace tiempo señaladas: la doctrina del "esse obiectivum", distinto del real (sin distinción de *essentia* y *esse*), la logificación de la ontología, las

"naturas" en sí, como tales, distintas "a parte rei" de la "haecceidad", etc. El fenomenólogo *Aloys Müller* en su *Introducción a la filosofía"* (Espasa-Calpe Argentina, 3ª edic., Bs. Aires, 1945, p. 56) dice: "En la Edad Media... sólo algunas cabezas como, ante todo, *Duns Escoto* y otros de su generación, parecen haber poseído ojos para problemas más profundos de la lógica". Tampoco hay que olvidar que la tesis del joven Heidegger versó sobre *"Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Skotus"* (1916), aunque hoy se haya descubierto que la obra allí comentada pertenece realmente a *Tomás de Ehrfürt* (hay edición castellana de esta última con el título de *"Gramática Especulativa"*, ed. Losada, Bs. Aires, 1947). Sobre el "escotismo" de la fenomenología, cfr. *Maritain Jacques, Les Degres du Savoir*, ed. cit., p. 200, nota, y *La Phénoménologie* ed. cit., p. 73 in fine. Con respecto a las relaciones del escotismo y cartesianismo —tan próximo al último Husserl— cfr. *Dalbiez, R., Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, Rev. d'hist. de la Philos., oct.-dic. 1929.

(31) Cfr. *Metaph.*, 1. A (I), 6, n. 987 a 31, n. 987 b; 1. Z (VII) 1038 b, 11; *Categ.* 2, 1 a, 20; 1 b, 5; 5, 2 a 10, etc.; *Anal Post.*, I, 11, 77 a, 7; *Periherm.* 7, 17 a, 39.

(32) *Op. cit.*, Praeambulum.

(33) Cfr. el art. *"Nominalisme"*, por *Paul Vignaux*, in *Vacant et Mangenet, Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 11, col. 717-784.

(34) Cfr. *In Metaph.*, 1. VII, lect. 13, 1582; 1. X, lect. 3, 1979; 1. 12, lect. 4, 2482, etc.

(35) Cfr. *Cayetano, In De Ente et Essentia*, cap. IV.

(36) *Juan de Sto. Tomás. Op. cit., Log.*, II P, q. III, IV y V, t. 1, 313-373. *Dom. Linze*, op. cit., L. I, q. III.

(37) Cfr. los tratados ya citados de *Gredt, I., Macquart, F. X., Hugon, Ed., Boyer, C.*, etc. *August Brunner* en su interesante *Ideario Filosófico*, trad. cast. de *J. Iriarte*, Razón y Fe, 1ª edic., Madrid, 1936, c. III, distingue: Las Ideas platónicas; El realismo conceptual de los neoplatónicos y de la Edad Media; el Nominalismo; la Conceptuística del Idealismo germano; la teoría de los conceptos en la fenomenología, en la filosofía de la vida y en la filosofía existencial, y la teoría de los conceptos en la Escolástica (pp. 55-67).

(38) Cfr. *Stanley Jevons, W.*, op. cit., pp. 12-13; *Granell, M.*, Op. cit., p. 21. Cfr. en *Celms*, T., *El idealismo fenomenológico de Husserl*, trad. de J. Gaos, Rev. de Occ., Madrid, 1931, el cuadro de la pág. 17, y en *Maquart F. X.*, op. cit., t. 1 p. 74 nota, la relación entre la clasificación escolástica y la moderna.

(39) Por ejemplo en *Külpe, O., Introducción a la Filosofía*, trad. de C. Jesinghaus, Poblet, Bs. Aires, 1939 (2ª ed.), p. 56, y en *Romero y Pucciarelli*, op. cit., p. 20.

(40) Por ejemplo, en *Grau, Kurt, J.*, Op. cit., p. 21, y en *Granell, Manuel*, Op. cit., p. 22. Este autor bebe su erudición escolástica en... *Rougier!* y otras fuentes por el estilo. Dice cosas como esta: "con independencia de la famosa querella de los universales, la lógica medieval se condensa sobre todo en su aspecto gramatical" (p. 22); "la sustancialista es una lógica del ser; la racionalista, de la razón. Los objetos de la primera son entes sustanciales (!), los de la segunda entes de razón" (p. 77). Se le escapa por completo la doctrina de las segundas intenciones y de la reflexión lógica; olvida que cierto "ente de razón" fue para todos los tomismas el objeto formal de la lógica. La lógica medieval aparece a la vez concebida como gramaticalismo (p. 22)' formalismo (p. 21) y sustancialismo (p. 77). No distingue entre una lógica *que presupone* actos directos de conocimiento aprehensores del ente (sólo en este sentido la aristotélica sería "sustancialista") y una hipotética "lógica" que tendría por *objeto* lo sustancial-real (lo que equivaldría a identificarla con toda la filosofía). Para un ejemplo de confusión entre los planos lógico y metafísico en la interpretación de la doctrina medieval de los universales, de la individuación, etc., cfr. las aladas y panorámicas vistas de *Heimsoeth, H.*, en *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, 2ª ed. Rev. de Occid. Madrid, 1946, c. V, esp. pp. 243, 247, 251, 252, 254, etc. *Hartmann* tampoco está inmune de esta superficial manera de enjuiciar y conocer la filosofía escolástica. Sostiene que para ella no había diferencia entre lo real, lo ideal y el pensamiento.

(41) *Op. cit.*, p. 111.

(42) *Op. cit.*, p. 115.

(43) *Op. cit.*, p. 128.

(44) *Op. cit.*, p. 128.

(45) *Op. cit.*, p. 128.

(46) *Op. cit.*, p. 128.

(47) *Op. cit.*, p. 115, 117, 119, etc.

(48) *Op. cit.*, p. 117 in fine y 118.

(49) En la nota (2) de la p. 153 se roza el problema. Se pregunta el autor si bajo las formas A, todos los A, el A en general, hay algo común (A). Pero resuelve el problema diciendo que A funciona sincategoremáticamente, y que la especie A "reside" en cada una de esas significaciones *sólo potencialmente*, y no como *objeto mentado*. Para la apreciación crítica de esto, cfr. el excelente trabajo de *A. Millán Puelles, El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y de Hartman*, Cons. Sup. de Inv. Cientif., Madrid, 1947, pp. 98-102 y 174-188.

(50) "Una primera consideración del contenido de los objetos ideales pone de manifiesto un gravísimo obstáculo. La materia del ser ideal, aquella naturaleza que constituye su contenido, vaga por todos los rincones del ser. Materia de lo ideal pueden serlo lo mismo la sustancia que el accidente en cualquiera de sus clases". "Lo que equivale a decir que los seres ideales, *por* su materia, duplican de alguna forma el dominio del ser, o, lo que es igual, que lo repiten de algún modo", *Millán Puelles, ob. cit.*, pp. 176 y 177. En las siguientes el autor desarrolla agudamente las consecuencias de esta sospechosa duplicación, mostrando que sólo se explica en el caso de que el "ser ideal" sea el concepto objetivo universal de la escolástica, que encierra las naturas de lo *real* en una *forma* abstracta.

(51) *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1935, cap. 43, b, citado por *Millán Puelles, op. cit.*, p. 130.

(52) Ibidem, cit. por *Millán Puelles*, ibidem.

(53) *Op. cit.*, cap. 41, c; citado por *Millán Puelles, op. citl*, p. 123. Cfr. del mismo autor, *Les principes d'une Métaphysique de la Connaissance* (trad. franc. por R. Vancourt, de *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis)*, Aubier, Paris, 1945, t. 2, p. 189.

(54) *Zur Grundl. der Ont.*, cap. 43, c; citado por *Millán Puelles, op. cit.*, p. 131.

(55) Cfr. *S. Tomás, De ente et essentia*, c. 3 (ed. Roland-Gosselin, pp. 24-29); (ed. Sepich, c. 4, B, p. 75 ss); *In Metaph.*, 1. VII, lect. XIII, n. 1570.

(56) Cfr. *J. Rohmer, La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Peckam*, en *Archives d'hitoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, año 1928, pp. 105-184.

(57) "Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit: unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia" (*S. Theol.* I, 12, 12) ¿Equivale esto al kantismo? No: porque el intelecto, para Santo Tomás, aprehende *esencias* materiales (con contenido) en lo sensible, y en ellas —y por su relación a la existencia— el *ser*; mientras que para Kant trátase de meras *sensaciones* subjetivas informadas por elementos "a priori" vacíos. Esos elementos, además, los pone, en el kantismo, el sujeto. Pero es curioso que precisamente lo que da objetividad al conocimiento sea puesto por el sujeto. Esto proviene de la confu-

sión entre *necesidad* y *universalidad*, por un lado, y *posesión por el sujeto* de los elementos necesitantes y universalizantes, por otro; y esto, a su vez, de: a) la concepción nominalista de lo real (real = singular sin esencia universalizable) heredada a través de Hume; y de, b) universalidad y necesidad del conocimiento intelectual = *innatismo*, heredada de Wolff-Leibniz-Descartes. Ambas tesis tienen su raíz en el nominalismo medieval recibido por la Edad Moderna como "ambiente" cultural.

(58) "Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit; quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere. Et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit" (*De Ver.*, 10, 8).

(59) Cfr. *Gilson, Etienne, La Philosophie au Moyen Age*, 3ª ed., Payot, Paris, 1947, pp. 610-620 y 621-637.

(60) *Gredt*, Op. cit., t. 1, p. 94.

(61) *Boyer*, Op. cit., t. 1, p. 214.

(62) *Metaph.*, 1. A (I), 6, 987 a, 32.

(63) *Los Presocráticos*, ed. Colegio de México, 1944, t. II, p. 24, frag. 6.

(64) *F. J. Thonnard, Extraits des grands Philosophes*, Desclée, Tournai, 1946, p. 3.

(65) *Los Presocráticos*, ed. cit., t. II, p. 27, frag. 49 a.

(66) *Ibid.*, p. 28, frag. 58.

(67) *Ibid.*, p. 28, frag. 67.

(68) *Ibid.*, p. 23, frag. 1.

(69) *Rodolfo Mondolfo, El pensamiento antiguo*, Losada, Bs. As., 1942, t. 1, p. 48, frag. 41.

(70) *Los Presocráticos*, t. II, p. 25; frag. 30.

(71) Ibid., t. II, p. 32; frag. 113.

(72) *Mondolfo*, Op. cit., t. 1, p. 119.

(73) *Thonnard*, Op. cit., p. 10.

(74) *Gli Atomisti*, Frammenti e testimonianze, trad. e note di Vittorio Enzo Alfieri, Bari, Laterza, 1936, p. 224.

(75) *Mondolfo*, Op. cit., t. 1, p. 181.

(76) *Ibid.*

(77) *Ibid.*, t. 2, p. 96.

(78) *Mondolfo*, op. cit., t. 2, pp. 96-97.

(79) *Ibid.*, t. 2, p. 145 ss.

(80) *Paul Vignaux*, art. *Nominalisme, Dict. de Théol. Cat.* de *Vacant* et *Mangenot*, t. 11, col. 717-784.

(81) *Ibid. De Wulff*, en cambio, sostiene el antirrealismo, pero no el deliberado nominalismo, de Roscelino. Cf. su *Historia de la Filosofía Medieval*, trad. J. Tobal Moreno, México, ed. Jus, t. 1, p. 135.

(82) Cfr. *Paul Vignaux*, art. cit.; *de Wulff*, Op. cit., t. 1, p. 125 ss; *José M. Alejandro, La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, Miscelánea Comillas, Santander, 1948, pp. 78 ss.

(83) *In I Sent.*, 2, 8, F'.

(84) *Boyer*, Op. cit., t. 1, pp. 215-216.

(85) *Instauratio Magna*, Prefacio, Col. Hatier, p. 22.

(86) Ibid.

(87) *Leviathan*, c. VII, ed. Moleschott, III, p. 52.

(88) *De corpore*, c. II, 9 in fine.

(89) *An Essay concerning human understanding*, 1. III, c. III, 7.

(90) *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, trad. Risieri Frondizi, ed. Losada, Bs. As., 2ª ed. 1945, p. 19. *Oeuvres choisies de Berkeley*, Aubier, Paris, 1944, t. 1, p. 100 texto inglés; p. 191 texto francés.

(91) *Treatise on human nature*, 1. II, 1º p., sec. 7.

(92) *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, trad. de E. Mazorriaga, Reus, Madrid, 1922, c. V, p. 113 ss.

(93) *Lógica*, 1. II, cap. II, 3, nota final. Cit. por *Husserl, Invest. lóg.*, ed. cit., t. 2, p. 123.

(94) *An examination of Sir Hamilton's Philosophy*. Cf. también *Lógica*, 1. I, c. VI, 2 y 4.

(95) *De l'intelligence*, t. 1, 1. 1, c. 2, IV, 7ª ed. Paris, 1895, pp. 42-43.

(96) Cf. *Giulio Castiglioni, Wundt*, La Scuola Editrice, Brescia, 2ª ed, 1945, pp. 87 ss.

(97) Cf. *Matière et mémoire*, pp. 169 ss; *Introducción a la Métaphysique*, pp. I ss, 3, 6-9, 12-14, 16-18, 21, 26, 27, 30, 31, etc; *L'Evolution Créatice*, pp. 151, 164-177; 340-357, etc. Cf. *Jacques Maritain, La Philosophie Bergsonniene*, 3ª ed., Paris, Téqui, 1948, pp. 54-77 y 102-122; *M. T-L. Penido, Dieu dans le bergsonisme*, Paris, Desclée, 1934, pp. 219-220.

(98) Cf. *Garrigou-Lagrange, El sentido común*, ed. cit., pp. 33-65.

(99) Maquart, op. cit., t. 1, p. 71.

(100) *Boyer*, Op. cit., t. 1, p. 217.

(101) *Boyer*, ibid.

(102) *Mondolfo*, Op. cit., t. 2, p. 120.

(103) *Ibid.*, pp. 120-121.

(104) *Oeuvres choisies d'Abélard*, intr., trad. y notas de M. de Gandillac, Aubier, Paris, 1945, p. 28.

(105) *Paul Vignaux*, art. cit.

(106) *Oeuvres choisies d'Abélard*, pp. 116-117.

(107) Cf. *De Wulff*, op. cit., t. 1, p. 171.

(108) Cfr. nota de *M. de Gandillac*, en *Oeuvres choisies d'Abélard*, p. 27-28.

(109) Cfr. *Gilson, La Phiólosophie au Moyen age*, ed. cit., pp. 621-637.

(110) Cfr. *Gilson*, Op. cit., pp. 640-648; *Maréchal, Le point de départ...*, t. 1, pp. 223-252; *Jolivet, Las fuentes del idealismo*, Desclée, Bs. Aires, 1945, pp. 19-28; *Giacon, Occam*, La Scuola Editrice, Brescia, 2ª ed. 1945, pp. 33-82; *Alejandro*, op. cit., pp. 92-117.

(111) Cfr. *Manser*, Op. cit., pp. 261-283; 283-310; 458-464; 536-609; 738-794; *G. Giacon, Suarez*, La Scuola Ed. Brescia, 2ª ed., 1945, pp. 29-50; *C. Giacon, La Seconda Scolastica*, Brocca, Milano, 1947, t. 2, p. 182-229, 250-255, 265-288; *Marechal*, Op. cit., t. 2, p. 39; *Fuetscher, E., Acto y Potencia*, Razón y Fe, Madrid, 1948; *Alejandro*, op. cit, passim; *Suárez en el cuarto centenario de su nacimiento*, núm. extraord. de la revista *Pensamiento*, Madrid, vol, 4, 1949. Las tres últimas obras defienden a Suárez de la acusación de nominalismo y de conceptualismo; pero a mi parecer, en cuanto a lo último, sin pleno éxito.

(112) *Principia de prima philosophia*, 1ª p. 58, 59, A. T. 8, p. 27; trad. cast. de J. Izquierdo y Moya, Reus, Madrid, 1925, pp. 52-53.

(113) Además, es sabido que en el problema del principio de individuación sigue la línea nominalista y suarista: "Omne individuum sua tota

entitate individuatur"; "materia habet de se actum entitativum"; "essentiae rerum sunt sicut numeri" (Disputatio metaphysica de principio individui, Op. phil, edit. Erdmann, t. 1, p. 1 y 6).

(114) *Crítica de la Razón Pura*, p. II, *Lóg. Trasc*, I, *Anal. Trasc*. 21, trad. Gentile-Lombardo, 2ª ed., t, 1, p. 128.

(115) *Ibid.* 16, nota; t. 1, p. 131.

(116) *Maquart*, op. cit., t. 1, p. 72.

(117) Cfr. *Juan Roig Gironella, La Filosofía de la Acción*, Madrid, Cons. Sup. de Inv. Cientif., 1943, pp. 252-260. Sin embargo, ese conceptualismo está unido a cierto iluminismo agustiniano. Cfr. op. cit., p. 261-2.

(118) Maritain, La philosophie bergsonniene, apend.: *Gloses sur Aristote*. Confróntese las afirmaciones de Chevalier con los textos de Aristóteles que citaremos al tratar de los realistas moderados, y se verá lo fantástico de su interpretación.

(118 bis) En: *Hölderlin y la esencia de la poesía; Qué es la metafísica; La esencia de la verdad; Carta sobre el humanismo; Caminos del bosque (o del leñador); Introducción a la metafísica*. Cfr. *Heidegger*, por A. de Waehlens, Losange, Bs. As., 1955.

(119) *Introducción a la Filosofía*, Rev. de Occid., Madrid, 1947, pp. 302-311. Está muy cerca (cfr. pp. 311-12) del nominalismo puro y simple.

(120) *Inv. lóg.*, ed. cit, t. 2, p. 113.

(121) *Ibid.*, p. 114.

(122) *Ibid.*

(123) *Principios de una metafísica del conocimiento*, ed. franc. citada, t. II, p. 216.

(124) Cfr. *Millán Puelles*, op. cit., p. 61.

(125) *Ibid.*, p. 137.

(126) *Ibid.*, p. 138.

(127) Cfr. *Principios...* t. II, p. 193.

(128) *Maquart*, op. cit., t. 1, p. 73.

(129) *Boyer*, op. cit., t. 1, p. 221.

(130) *Los presocráticos*, t. 1, p. 23.

(131) *Parménides* 192 e -130 d. Cfr. *Fedón*, 65 b, c, d; 65 d-67 b; 72 e-77 a; 74 b-75 d; 78 b-79 b; 79 b-79 c; 91 c-92 e; 99 d-100 c; 108; *República*, 1. VII,

514 a ss; *Fedro,* 245 c, ss; *Filebo,* 30 c, d; *Sofista,* 248 e, ss, etc. En los últimos diálogos Platón atribuye la vida, la inteligencia y el movimiento al mundo de las Ideas, y da algún pie a la posterior interpretación neoplatónica y agustiniana.

(132) *Entretien sur la Métaphysique et sur la Religion,* IIª entretien, n. 1 y ss; ed. P. Fontana, t. 1, p. 43 ss.

(133) Cfr. *Klimke, F., Historia de la Filosofía,* trad y ampliac. castell. a cargo de profesores de la Fac. Filos. del Col. Máx. de S. Ignacio, Labor, Barcelona, 1947, pp. 764-769. *Gratry, A., De la connaissance de Dieu,* 11ª ed. Téqui, Paris, 1922, 2 tomos.

(134) Un resumen de las diversas interpretaciones de la iluminación agustiniana, se encuentra en *Thonnard, F. J., Précis d'histoire de la philosophie,* Desclée, Tournai, 1945, p. 234-237. Cfr. *Gilson, Etienne, Introduction à l'étude de S. Augustin,* 2ª ed., Paris, Vrin, 1943, pp. 88-147 y bibliografía allí citada, y también: Cayré, F., *Initiation a la philosophie de Saint Augustin,* Desclée de Brouwer, París, 1947, cap. VIII, espec. pp. 216-243.

(135) Cfr. Las obras citadas de *de Wulff, Gilson* (La Philosophie au Moyen Age), *Alejandro, Vignaux,* etc.

(136) Cfr. *Rohmer,* art. cit. y los de *Gilson, Avicenne et le point de départ de Duns Scot* y *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant,* en Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, años 1927 y 1929-30, respectivamente.

(137) *Metaph.,* 1. VII, q. 18, n. 10.

(138) En sentido inverso al moderno: subjetivo, es decir, subsistente en sí mismo.

(139) Ver nota siguiente.

(140) Cf. *Gilson, La Phil. au M. Age,* pp. 619-620. Quede bien sentado que al establecer filiaciones históricas aquí o en otros pasajes, no atribuímos culpa alguna de ellas al gran Duns Escoto, cuyo ingenio sutil admiramos y cuya santa vida veneramos con piedad, con sus contemporáneos y discípulos.

"Scotus Subtilis nomen subtilia donant:
Quem vestis vilis, pes nudus, chorda coronant".

"Huic humilis casto Francisci renes
Strinxit, erat sapiens, Presbyter officio,
Fervebat studio, nulli virtutis secundus".

"Clauditur hic rivus, fons Ecclesiae, via, vivus
Doctor iustitiae, studii flos, arca Sophia
Ingenio scandens Scripturae abdita pandens,
In teneris annis fuit; ergo memento Ioannis".

"Scotia habet cunas, famam Orbis, funera Rhenus,
Coelum animan, hic magni spirat imago Viri".

CCf. *Mariano Fernández García, O. F. M.;* Prefacio a *B. Ioannis Duns Scoti De Rerum Principio* et *De primo rerum omnium principio,* Ad claras aquas (Quaracchi), 1910, pp. XI y XXIII (Hoy el *De rerum principio* es atribuido al Card. Vital de Four).

(141) *Tratado de la reforma del entendimiento,* n. 33, trad. O. Cohan, ed. Bajel, Bs. Aires, 1944, p. 28.

(142) *Metaph.,* 1. M (XIII), 1078, b, 17-32.

(143) *Anal. Post.* I, 11, 77 a, 5-10.

(144) *Phys.* I, 3, 186.

(145) *Metaph.,* 1, Z (VII), 13, 1038 b, 7-12.

(146) *De anim.* III, 6, 430 b, 28.

(147) *Ibid.,* 8, 431 b, 27.

(148) *Ibid.,* 432 a, 2.

(149) *Metaph.,* 1. Z (VII), 8, 1034 a, 5-8.

(150) *De anim.* III, 4, 430 a, 5.

(151) *Metaph.,* 1. Z (VII), 8.

(152) *Categ.,* 5, 2a, 11 ss.

(153) *De anima* III, 4, 430 a, b. ¿Qué decir, después de todo esto, de las mencionadas opiniones de Chevalier, y de las no menos extrañas de Robin y Ross acerca de que Aristóteles sostuvo o debió haber sostenido la individuación *por la forma*? Es como para meditar acerca del alcance y sentido del "método histórico" y de pura erudición en la inteligencia de los sistemas filosóficos.

(154) *De Wulff,* op. cit., t. 1, p. 128.

(155) Cfr. *De Wulff, Alejandro,* etc. pas. cit.

(156) "Similitudinem", la semejanza misma, y no *algo semejante.* Las "species" no son pequeñas cosas "parecidas" a la cosa real —según la interpretación postcartesiana que los modernos hacen del tomismo, para pasarlo por alto con una sonrisa— sino la *semejanza misma* de la cosa. Y la "semejanza misma" ¿qué es sino la *consistencia* misma de la cosa, desma-

terialización, y adquiriendo en la mente una existencia puramente relativa, intencional, vital?

(157) *In de Anima* II, lect. 12, n. 377 ss. Cfr. *In Met.*, VII, 13, 1038 b, 11; *Perihermen*, 7, 17 a, 39; *In Met.* I, lect. 10, n. 158; *S. Theol.* I, 79, 3; *De ente et essentia*, c. 4, etc.

(158) La cual, abstraída, no puede ser llamada aún en pleno sentido, universal. Cfr. *Alejandro*, op. cit., p. 363.

(159) *Disp. metaph.*, d. V, s. 3, n. 5; Ib. s. 6, n. 1; Ib., ss. 6 y 7.

(160) *Inv. lógic.*, *Prol. a la lóg. pura*, c. II, 13, ed. cit., t. 1, p. 56.

(161) *Brunschvicg, Robin, Rougier*, etc.

(162) *Le Blond, Logique et méthode chez Aristote, Vrin, Paris, 1939.*

(163) De ente et essentia, c. 6.

(164) *Expos. in Symb, Apost.*, a. 2.

(165) *In Meteorol.*, IV, 1, 16 m.

(166) *C. Gent.*, III, 91.

(167) *C. G. IV, 1.* Cfr. *De Ver.* 4, 1, 8; Ib. 10, 1, c; *S. Theol.* I, 29, 1, 3; *In de An*, I, 1, n. 15, etc. Cfr. *Brunner, August, La connaissance humaine*, Aubier, Paris, 1943, p. 261 nota.

(168) *Cursus Phil.*, *Log.* I P, quaest. disp., q. VIII, art. III, t. 1, p. 200.

(169) *Ibid., Log. II P. q, XXVII, art. I, t. 1, p. 828.*

(170) Sobre el caso aparentemente paradójico de la comunidad del término "individuo", cfr. Juan de S. Tomás, Op. cit., Log. II P, q. IX, art. II, t. 1, p. 430 ss.

(171) *Petite Logique*, pp. 20-21, nota 7.

CAPÍTULO III

La solución verdadera

1. Crítica de las soluciones erróneas

Después de haber planteado el problema de los universales en sus términos exactos, y de haber, asimismo, clasificado sus soluciones y pasado revista a los principales representantes de las mismas, nos toca ahora indagar cuál sea la verdadera; para lo cual, primeramente, intentaremos una crítica de las que juzgamos equivocadas o insuficientes, y luego una exposición de la que juzgamos verdadera.

a) *Crítica del nominalismo*

El nominalismo sostiene que el universal es una palabra; ahora bien: en toda palabra cabe distinguir un elemento sensible y una significación; luego, aquella aserción de que el universal es una palabra puede querer decir: que es un *sonido*, una "vox" —o, lo que es lo mismo para nuestro intento, una figura escrita— o bien que es un "nomen o sermo", esto es, una *"vox significativa"*.

Veamos si *lo primero* es posible, y tomemos para ello, como ejemplo, la sencillísima predicación "Juan es hombre". Ahora bien: es evidente que si la palabra "Juan" *significa* en la frase tomada como ejemplo a un ser real individual, la predicación "Juan es hombre" carece de sentido si el universal "hombre" es lisa y llanamente un mero sonido.

Si, en cambio, "Juan" está tomado allí como el sonido que con la boca se hace al pronunciarlo, sería verdadero que "Juan es un sonido" (el sonido "Juan" es efectivamente un sonido); pero es evidente que no era esto lo que se intentaba decir, y, además, entonces la palabra "hombre" *significaría* "sonido", y, asimismo, la *esencia* universal "sonido" se predicará de una de sus realizaciones individuales, con lo cual el nominalismo, sin darse cuenta, y al querer afirmarse en su forma más brutal y absoluta, se habría autodestruido.

Examinemos, entonces, *la segunda posibilidad:* el universal como palabra propiamente dicha, esto es, como *voz significativa*. Llamamos *signo* a lo que re-presenta ante alguna facultad cognoscitiva —los animales también usan y captan signos (1)— a algo distinto de sí mismo; por eso podemos suscribir la siguiente definición que de él da Juan de Santo Tomás en su lógica: "Id, quod potentiae cognoscitivae aliquid aliud a se repraesentat" (2). Pero algo puede significar otra cosa naturalmente —como el humo al fuego o el gemido al dolor— o por imposición humana —como el color verde "vía libre". Y como la significación —que constituye lo formal del signo— es la relación de éste a lo significado, ella será real, en el primero caso, o "rationis", en el segundo (3). ¿Tendrá la palabra oral, de por sí, una *significación natural* y *real relación* a lo significado? ¿Podrá entonces explicarse la universalidad por esa significación y relación? Evidentemente, no: "man" y "hombre" significan lo mismo, pero su sonido es totalmente distinto; "grillo", conservando un sonido idéntico, puede significar un cierto animal o un instrumento de seguridad o tortura para los presos, cosas diversísimas; una misma palabra puede tomar distintas "suposiciones", como ocurre en los siguientes ejemplos: "hombre es un nombre masculino", "Pedro es hombre" (4): un mismo sonido carece de sentido para el que desconoce un idioma y lo tiene para el iniciado en él, etc. etc. Todo esto está demostrando que no se trata de una significación natural ni habitual —la que vendría a ser una forma de significación natural— (hablamos de habitualidad en el sentido en que lo hacen los asociacionistas). En efecto, todo signo natural debe tener una igualmente natural conveniencia con lo por él significado, ya de causalidad —como el humo es signo del fuego por ser su efecto, o como ciertos vientos lo son de la lluvia por ser su causa—, ya de similitud o imagen, como un retrato con relación al retratado (5); luego esa relación debe poder conocerse o porque el signo-efecto con respecto a su causa, o el signo-causa con respecto a su efecto se acompañan, siguen o anteceden normalmente y revelan además cierta comunidad de naturaleza, o porque ese parecido del signo-imagen instrumental con lo por él representado se muestra en forma intuitiva. Mas los ejemplos puestos más arriba demuestran que no es así. Luego la palabra carece de relación natural con lo por ella significado, y por lo mismo la palabra universal tampoco la tiene, ni es por ende universal por una significación natural con lo que evoca. Es imposible que su relación con lo significado se base en una "asociación" de fundamento fisiológico, porque un mismo sonido puede, según hemos visto, tomar diversas significaciones y suposiciones, mas su ser natural de sonido —su materialidad— permanecer el mismo; y a la inversa. Y sólo su materialidad podría influir fisiológicamente. Husserl lo ha demostrado, por otra parte, muy bien contra el psicologismo; y ha venido a coincidir, sin dependencia directa, en más de un punto con la teoría tomista del signo tal como aparece, por ejemplo, en Juan de Santo Tomás (6).

Debe tratarse, entonces, —en la significación del nombre— al menos parcialmente, de una "relatio rationis". Pero nótese que con esto abandonamos el nominalismo puro, para entrar en cierta forma de conceptualismo, porque esa "relatio" no puede ser sino puramente inmaterial, no imaginable, y derivar, por lo mismo, de una *activi-*

dad intelectiva. Pero ¿bastará esa "relatio rationis" para dar cuenta de la función expresivo-significativa de una palabra? No. Porque "man" y "hombre", por ejemplo, significan lo mismo, siendo sonidos distintos; luego, ha sido y es menester *ese mismo* significado se haga pesente "objective" ante el entendimiento gracias a algo distinto de la contingente relación de razón de origen convencional atribuida a los sonidos; es decir, es necesario que los sonidos se refieran a los objetos por intermedio de algo formalmente entendido de esos objetos; ya que ni éstos, en su ser físico, ingresan en nuestra mente para recibir, como términos, una "relatio rationis", ni el mero sonido, indiferente a cualquier significación, es capaz, por sí sólo de evocar a aquéllos, ni ser considerado por la mente como signo convencional de algo con relación a lo cual carece de conveniencia a no ser por esa misma consideración con que la mente lo vincula, lo que supone la presencia en la mente de esto con lo cual es vinculado. Por eso decía con razón Linze: *"Supponendum est, Terminos communes aut universales in repraesentando*(7), *non significare res absque dependentia ad conceptum intellectus. Nam, ut alibi docui ex Philosopho, Voces sunt signa conceptuum; & idcirco etsi supponant pro rebus, eas tamen repraesentant & significant ut conceptas ab intellectu. Quapropter obiectum formaliter et directe correspondens voci communi aut universali, est res eo modo quo concipitur per conceptum communem intellectus"* (8)(*). Y también, en nuestros días, Hugon: *"Non datur verbum orale*

(*) "Debe presuponerse que los términos comunes o universales en la representación (7), no significan las cosas sin mediación de los conceptos del intelecto. En efecto, como en otra parte enseña el Filósofo (Aristóteles), las voces son signos de los conceptos; y por tanto, aunque hacen las veces *(supponant pro)* de las cosas, empero las representan y significan en cuanto concebidas por el intelecto. Por lo que el objeto que corresponde formal y directamente a una voz común o universal, es la cosa en el modo por el que es concebida por el concepto común (general) del intelecto" (8).

sine verbo mentali. Atqui datur verbum orale universalium. Ergo datur verbum mentale universalium, ideoque universalia existunt saltem in mente, ut verba seu conceptus mentis. Major haud aegre intelligitur. Verbum orale dicitur quod aliquem sensum exhibet, ideoque exprimit aliquem conceptum. Quod si nullum conceptum refert, potest esse vox, sed non verbum. Liquet igitur verbo orali praesupponi aliquem conceptum, seu aliquod verbum mentali. Minor est manifesta. Nominales de universalibus disputando intendunt sane aliquid significare. Ergo agnoscunt dari nomen orale universalium. Ex quo sic arguimus: In nominibus universalium agnoscitis aliquam significationem. At nisi universalia sint saltem conceptus mentales, nihil omnino significant. Ergo si universalia sunt mera nomina, absurdum inducitis" (9)(*). Esto resultará aun más claro cuando examinemos la posibilidad de que lo significado por el nombre universal sea un singular o una colección.

Además, si se toma *al pie de la letra* la tesis de que el universal es un nombre con significación, sin concepto ni objeto universal, y que es ese *nombre lo que se predica,* se llega a los mayores absurdos: "Juan es hombre" significaría que Juan es un nombre significativo, o la relación misma de significación.

(*) "No se da una palabra oral sin un verbo mental. Más se dan verbos orales universales. Por tanto se dan verbos mentales universales, y por tanto los universales existen por lo menos en la mente, como verbos o conceptos de la mente. La mayor se entiende sin dificultad. Se llama verbo oral al que tiene algún sentido, y por tanto expresa algún concepto. Porque si ningún concepto significa, podrá ser una voz, pero no un verbo (palabra). Resulta entonces que el verbo oral presupone algún concepto, o sea, algún verbo mental. La menor es manifiesta. Los nominalistas, al disputar sobre los universales, intentan significar algo. Por tanto, reconocen que se dan nombres orales universales. A partir de lo cual argumentamos así: en los nombres universales se reconoce alguna significación. Pero nada significarían si los universales no fuesen por lo menos conceptos mentales. Por lo tanto, si los universales son meros nombres, se va a lo absurdo" (9).

Por otra parte, para poder dar *un mismo nombre* a muchos, es menester que los tales hayan sido reducidos a alguna unidad por la mente, para recibir en común ese nombre. Ahora bien: esa unidad no puede ser ni la mera unidad del nombre, pues ésta la supone, ni tampoco la mera pluralidad de individuos, dispersa; ni tampoco un grupo reducido de individuos imaginables, porque ¿cuál sería la unidad que recibe el nombre? y además, ¿cómo explicar entonces la multitud indefinida de individuos en los que puede realizarse o a los que puede ser aplicado lo universal?

Con esto, nos hemos ido acercando a otra versión posible del nominalismo: la que tratara de sostener que el nombre universal es tal, no por su ser de sonido, ni por su relación de significación, sino por *algo por él significado.* Ahora bien esto significado, no puede ser, si se niega todo "unum in multis", aún conceptual, sino: algo *singular,* o algo *colectivo,* o *la semejanza* entre singulares. Examinemos estos casos por separado.

Mas *no puede ser algo singular.* Si lo fuera, "Juan es hombre" significaría, en verdad "Juan es Juan". Pero entonces, "Pedro es hombre", ¿qué significaría? ¿Que Pedro es Juan? Absurdo. ¿Que Pedro es Pedro? Pero entonces no se dice nada común a Juan y Pedro, y el universal desaparece, y nada tendría nada que ver con nada. ¿Que Pedro es semejante a Juan y a otros seres? ¿O bien lo que se predica es la semejanza misma? Ya examinaremos estas hipótesis más adelante. ¿Que Juan y Pedro tienen la cualidad común de ser hombres, o determinadas cualidades a cuyo conjunto llamamos "hombre"? Más, aun dejando de lado que "hombre" no se predica como cualidad accidental ni menos como conjunto de cualidades accidentales, menester es observar que toda cualiad de Pedro está individuada en él, y lo mismo toda cualidad de Juan. Por ende, o se dice de cada individuo su individualidad, y desaparece nuevamente todo universal y todo sentido de la palabra universal, o se dice de cada uno de ellos las cualidades de los otros en su individuación misma en el otro, lo que es absurdo, o se afirma una semejanza, y sobre esto hablaremos más adelante. ¿Será el universal —"hombre" en este caso— un conocimiento confuso de una pluralidad de individuos? Pero, preguntamos, ¿ese "conocimiento confuso" incluye o no el conocimiento confuso de lo individuante en cada uno de los individuos confusamente conocidos? Si lo incluye, entonces toda predicación universal predicará de cada individuo todos los demás, en su individualidad misma, y, a la vez, en su conjunto; o si no, cada vez que se predica el universal de un individuo diferente no designaría más que a ese individuo en su individualidad misma, y entonces nuevamente desaparecería *todo* fundamento al nombre universal. Que es en lo que implícitamente viene a caer Marías en los pasajes ya citados de su "Introducción a la filosofía"(10).

¿El universal será entonces algo *colectivo*? No puede ser. La colección no puede predicarse de cada uno de los individuos que la forman. No puede decirse con sentido "esta oveja es el rebaño" ni "este barco es la escuadra" ni "esta golondrina la bandada". Pero puede decirse en cambio "Juan es hombre", "esta oveja es animal", "este algo es un barco". Tampoco puede decirse "Toda oveja es un conjunto de ovejas", ni "todos los hombres son todos los racionales", como quieren los partidarios de la cuantificación del predicado, porque entonces sería válida esta inferencia "luego este hombre es todos los racionales". Es que la unidad colectiva no puede comunicarse a los individuos que la forman, precisamente porque encierra en acto una pluralidad de singularidades, y cada singular no es una pluralidad de singulares. En cambio la unidad universal, sí, porque prescinde objetivamente de toda diferencia numérico-individual, y por lo mismo su comprensión es apta para ser predicada de muchos individuos distintos, sin que esa predicación encierre a otros individuos. Por eso,

cuando el universal figura como sujeto y es tomado en una "suppositio distributa", el predicado, que se afirma de la natura universal, se afirma también y desciende a cada uno de los individuos posibles en que esa natura se realice. De manera que "todo hombre es animal racional" no puede ser sustituido por "todos los hombres son todos los animales racionales". Juzgar, por lo tanto, no consiste en ubicar individuos en conjuntos, y estos en otros más amplios. Por otra parte, esta inclusión o se hace sin razón alguna o con ella. Si lo primero, todo juicio carecería de sentido; si lo segundo, esa razón tiene que ser algo dado en los componentes del conjunto. Mas este algo no puede ser, a su vez, un conjunto. Si clasificamos a los seres, por ejemplo, por su color, el color mismo no puede ser un conjunto, sino algo dado en todos. Mas esto dado en todos y cada uno no puede ser, en cuanto predicado, el color de cada uno en su existencia individual, so pena de predicar de cada ser algo individual que no le pertenece, sino que es de otro u otros. Por lo tanto: la inclusión de individuos en clases y de éstas en otras no puede consistir en puras relaciones de extensión que no dependieran de alguna comprensión; ni tampoco de una comprensión individual ni colectiva. Lo universal, pues, debe ser otra cosa. *"Nam eo ipso* —decía Linze— *quod vox communis repraesentet naturam non repraesentata singularitate, eiusmodi natura quatenus obiicitur eius significatione, obiective praescindit a singularitate; Nam (ut inferius explicandum est) praecisio obiectiva unius ab alio consistit in hoc, quod unum cognoscitur non cognito alio, aut quod unum repraesentetur alio non repraesentato; sed haec vox homo absolute prolata, absque aliqua determinatione aut signo singularitatis & conceptus illi correspondens, repraesentat hominem quin repraesentet aliquod singulare. Certum enim est, auditis vocibus communibus, cuiusmodi sunt homo, equus, & c. a nobis non concipi Petrum aut Franciscum aut alia singularia, sed*

praecisam rationem communem, in qua omnia singularia conveniunt; ergo res reduplicative, prout significatae vocibus & conceptibus universalibus, obiective praescindunt a singularibus, & idcirco sunt communes & universales in essendo (*)." En seguida, nuestro autor expone la afirmación nominalista, que para salvarse de la imposibilidad arriba manifestada, pretende que el término universal significa una colección de singulares, y la refuta con tres argumentos: *primero, "quia per nomen communem solitarie prolatum, nobis repraesentatur* (11) *aliqua ratio indifferenter & divisive praedicabilis de quolibet singulari determinato; sed collectio omnium singularium nequit indifferenter praedicari de quolibet singulari determinato, ergo significatum formale & inmediatum terminis universalis univoci, non est collectio omnium singularium, sed quaedam ratio communis, in qua omnia singularia communicant & quae ab illis obiective praescindit* (**); *segundo,* porque *"si per nomen commune so-*

(*) "Por el hecho mismo de que la voz común representa la naturaleza y no la singularidad, tal naturaleza, en cuanto es objeto su significación, prescinde objetivamente de la singularidad. En efecto (como se explicará más adelante) la precisión objetiva de uno con respecto a otro consiste en esto: en que uno es conocido no conocido el otro; pero esta voz *hombre* absolutamente proferida, sin ninguna determinación ni signo de singularidad, y el concepto que le corresponde, representa al hombre sin representar algo singular. Es evidente, en efecto, que, oídas voces comunes, como *hombre, caballo,* etc. no concebimos a Pedro ni a Francisco ni a otros singulares, sino la precisa naturaleza común en que todos los singulares convienen; por tanto, la cosa reduplicativamente tomada, en cuanto significada por voces y conceptos universales, prescinde objetivamente de los singulares y por tanto son comunes y universales en el ser".

(**) "Porque por el nombre común solitariamente proferido, se nos representa alguna razón predicable indiferentemente y divisivamente de cualquier singular determinado; pero la colección de todos los singulares no puede predicarse indiferentemente de cualquier singular determinado, por lo tanto, el significado formal e inmediato de un térmno universal unívoco, no es la colección de todos los singulares, sino cierta razón común, en la que todos los singulares comunican y que prescinde objetivamente de ellos".

litarie sumptum significaretur inmediate & formaliter collectio omnium singularium, & non aliquam ratio communis obiective praescindens a differentiis singularium, idem formaliter repraesentaretur per hoc incomplexum, homo, ac per hoc complexum, omnis homo; & idcirco ly omnis non extenderet nec distribueret significationem termini communis, cui adderetur; sed hoc est falsum, et per se patet, ergo per vocem communem solitarie sumptam, inmediate & formaliter repraesentatur aliqua ratio communis obiective, praecisa a singularibus, & non confusa collectio omnium singularium, ut praetendunt Nominales(12)(*); *tercero,* porque tampoco puede pretenderse que el término universal suponga "copulative" por muchos, porque en ese caso "*potest fieri descensus copulativus... sed sub termino communi nullo signo determinato nequit fieri descensus copulativus; non enim valet si dicas, Homo currit, ergo Franciscus currit, & Paulus currit, &c., ergo ly homo solitarie sumptum non repraesentat singularia confuse copulative*(**)", ni tampoco puede pretenderse que los represente "disjunctive", porque entonces el término universal no se distinguiría en el modo de significar del "*término singulari, qui communiter vocatur singularis vagus; & idcirco idem formaliter repraesentari per hoc nomen homo solitarie sumptum, ac per hoc complexum aliquis homo*(13)(***)."

Queda por ver si lo significado por el nombre universal es una *semejanza* entre cosas o *cosas semejantes* o *cualidades semejantes* de cosas distintas. Mas no puede ser la *semejanza,* porque la semejanza es una relación, y como tal, distinta de los seres semejantes. La semejanza entre varios hombres no es un hombre, ni es algo corpóreo ni tiene ninguna de las propiedades de un hombre. Afirmar "Juan es hombre" equivaldría a sostener "Juan es la semejanza de él mismo y varios o muchos seres X" (no de varios o muchos hombres, porque "hombre", en la hipótesis, es la semejanza y no lo semejante). Si se dice que no es la semejanza, sino su fundamento, se pasa a la tesis de las cosas o cualidades semejantes. Mas ésta también es insostenible, pues o esas cosas o cualidades se predican conservando su individuación o no. Si sí, se volvería a caer en las imposibilidades ya examinadas que nacen de la consideración del término universal como significativo de los singulares separada o colectivamente tomados; si no, entonces se admitiría una *praecisio obiectiva* por la que un *quid* es separado de lo individual; pero en ese caso se habría abandonado el nominalismo; y además, no habría ya por qué decir que lo predicado es algo *semejante* a otros algos, sino un *quid* no individual *idénticamente* predicable de una multitud indefinida de individuos. *Otra dificultad* que nace de la teoría de la semejanza o de lo semejante es la siguiente: esa semejanza sólo podría afirmarse en los límites de las experiencias realizadas, y, por lo tanto, valer sólo para un número

(*) "Si por un nombre común solitariamente tomado se significara inmediata y formalmente una colección de todos los singulares, y no alguna razón común que prescinde objetivamente de las diferencias de los singulares, se representaría formalmente lo mismo por esta palabra incompleja, *hombre*, y por esta compleja, *todo hombre*, y por tanto *todo* no extendería ni distribuiría la significación del término común al que se añade; pero esto es falso, y evidente de por sí; por lo tanto, por la voz común solitariamente tomada, se representa inmediata y formalmente alguna razón común objetiva, separada (precisa) de los singulares, y no una colección confusa de todos los singulares, como pretenden los nominalistas".

(**) "Podrá hacerse un descenso copulativo ... pero bajo el término común no determinado por ningún signo no puede hacerse un descenso copulativo; sería incorrecto si dijeras "Hombre corre, por tanto Francisco corre, y Paulo corre, etc."; por tanto esta voz *hombre* solitariamente tomada no representa a los singulares confusa y copulativamente".

(***) "Término singular, que generalmente es llamado singular vago; y por tanto se representaría formalmente lo mismo por este nombre *hombre* solitariamente tomado que por este complejo *algún hombre*".

(limitado) de individuos, no para una multitud indefinida; y sólo para el momento en que se hicieron las experiencias; con lo que todo conocimiento universal y necesario perecería. *Además,* lo universal surgiría por comparación; pero entonces, dado un solo ejemplar de la especie, no podría predicarse de él nada específico, y así, dado un solo perro —por ejemplo— no podría decrse de él nada que pudiera decirse de otros, si estos llegaran a existir; pero entonces esto mismo ocurriría con cada uno de los X llamados perros, y el universal tampoco podría formarse por comparación.

Esta imposibilidd de reducir lo idéntico predicable de muchos, a una mera semejanza o igualdad, ha sido defendido con éxito por Husserl. Dice en un pasaje de sus "Investigaciones Lógicas"(14): "A este argumento (al que reduce la identidad a parcial igualdad) contesto: que el uso impropio de la identidad, tratándose de cosas iguales, alude — justamente como impropio, al uso propio correspondiente: esto es, a una identidad. En efecto, donde quiera que exista igualdad hallamos también identidad en el sentido estricto y verdadero. No podemos designar dos cosas como iguales sin indicar el respecto en que son iguales. Digo el respecto, y en ello está la identidad. Toda igualdad tiene referencia a una especie a que están subordinadas las cosas comparadas. Y esta especie no es en ambas algo meramente igual; ni puede serlo, pues de otro modo fuera inevitable el más insensato *regressus ad infinitum.* Cuando indicamos el respecto en que se hace la comparación señalamos, mediante un término genérico más universal, el círculo de diferencias específicas, en el cual se encuentra la que aparece idéntica en los miembros comparados. Si dos cosas son iguales con respecto a la forma, entonces lo idéntico es la correspondiente especie de forma; si son iguales con respecto al color, entonces lo idéntico es la especie de color, etcétera." Lo mismo decían siglos antes los tomistas, *"Nam quemadmodum dissimilitudo fundatur supra diversitatem & disconvenientiam, ita similitudo supra unitatem..." "...individua naturae humanae, & cuiuscunque alterius speciei, realiter conveniunt; & idcirco admittunt aliqualem unitatem aut identitatem, cum unitas aut identitas sit negatio distinctionis. Quapropter si cum distinctione individuali duorum individuorum, compatibilis est negatio distinctionis essentialis & specificae, admitti debet etiam unitas specifica... quae praerequiritur ad unitatem communis & positiviam universalitatem . . ."*(15)(*).

Como el nominalismo tiene normalmente consecuencias subjetivistas y sensualistas, es frecuente que sus representantes acudan a las *imágenes* o *sensaciones* unidas a un nombre para explicar lo universal. ¿Qué quiere decir de ésto? Que no evita ninguna de las anteriores imposibilidades, y les agrega otras. Veamos primero *algunas de estas nuevas dificultades.* Si lo universal es de algún modo signo de imágenes o sensaciones, el conocimiento recae exclusivamente sobre éstas. Pero entonces se predicarían imágenes de imágenes o sensaciones de sensaciones. Pero no es eso lo que nos revela la conciencia del sentido de nuestra actividad intelectual; atribuimos constantemente a objetos determinaciones que repugnarían absolutamente si fueran aplicadas a imágenes o sensaciones; y que no serían menos repugnantes si ellas mismas —las determinaciones atribuidas— lo fueran. Cuando decimos "todo hombre es animal racional" no afirmamos que un grupo de imágenes

(*) "Así como cualquier desemejanza se funda sobre alguna diversidad y disconveniencia, así la similitud (se funda) sobre la unidad . . ." " . . .a los individuos realmente les conviene la naturaleza humana y lo mismo ocurre en cualquier otra especie; y por tanto admiten cierta unidad o identidad, dado que la la unidad o la identidad son negaciones de la distinción. Por lo cual, si la distinción individual entre dos individuos, es compatible con la negación de la distinción esencial y específica, debe admitirse la unidad específica, que es presupuesto de la unidad común y a la positiva universalidad".

o sensaciones sea animal racional (ni las imágenes ni las sensaciones son animales ni racionales), ni que todo hombre sea un conjunto de sensaciones o imágenes (ya que "todo hombre" alude a una multitud de individuos objetivos y subsistentes, mas ni las sensaciones ni las imágenes, en cuanto tales, son elementos objetivos, subsistentes ni independientes, ni capaces de los diferentes actos y propiedades humanas) ni que tal grupo de imágenes o sensaciones sea tal otro grupo de imágenes o sensaciones, porque un grupo de sensaciones o imágenes no *es* otro grupo distinto, ni cada una de sus unidades individualmente idéntica a cada una de las otras; ni tampoco la "predicación" tendría nada que ver con los hombres ni con la animalidad racional. Lo mismo ocurre con los entes lógicos, matemáticos, metafísicos, éticos, etc. etc., a los cuales repugna esencialmente toda determinación aplicable a sensaciones o imágenes, y viceversa. *Por otra parte*, el universal "sensación" es predicable de cada sensación particular; y el universal "imagen" de cada imagen (como el universal "nombre" de cada nombre y el universal "colección" de cada colección). Ahora bien: si el universal fuera mera sensación, cada sensación no sería sensación intrínsecamente, pues cada sensación particular no puede participar de otra sensación, y así al infinito: carecería de sentido hablar de "sensaciones": no habría nada específico en cada una de ellas capaz de emparentarla con las demás en el ser-sensación; lo mismo en el caso de la imagen, del nombre y de la colección. Con lo cual se revela que el nominalismo ni siquiera es capaz de proponer una solución a este problema sin estar suponiendo a cada momento, implícitamente, lo que niega la solución que propone.

Por lo demás, como dijimos, esta versión del nominalismo reproduce todas las imposibilidades ya explicadas. Una imagen o una sensación será siempre algo individual y dado en un determinado momento temporal. Por lo tanto,

el nombre universal, si significara imágenes o sensaciones, o significaría individualidades dispersas o colecciones. No cabe tampoco acudir a las "imágenes comunes", ya que no lo son en el sentido de una unidad idéntica predicable de muchos. Una imagen no puede ser idéntica a muchas imágenes, ni tampoco representar distributivamente a muchos individuos. Si a veces parece ocurrir lo contrario ello se debe a la plasticidad de la actividad imaginativa, que va modificando las imágenes, para hacerlas representar diversos entes o diferentes aspectos de un mismo ente; pero toda modificación de la imagen da otra imagen, tan individual como la anterior; no permanece algo idéntico referido o referible sin alteración a lo mucho. Un mismo ente dotado de esencia específica puede variar accidentalmente sin dejar de ser el mismo; no pasa igual con la imagen: si varía es *otra* aunque represente distintos aspectos de *un mismo ente*. Mas esta mismidad del ente individual, y también la mismidad específica o genérica de entes individualmente distintos es cognoscible de otra manera que por medio de un mero acto imaginativo: prueba de ello es que una identidad, o, mejor, algo idéntico, individual, específica o genéricamente, puede ser representado por distintas imágenes. En realidad la imagen, y todo elemento "hylético" de la conciencia figura sólo como ejemplo y caso particular, o, más exactamente, como medio representante sensible de un caso particular de concreción de lo universal pensado; es precisamente la identidad de lo pensado lo que regula la utilización de las imágenes distintas para representar casos particulares de *lo mismo;* no la identidad o parecido de las imágenes las que producen la identidad y mismidad individual, específica o genérica de lo pensado (16).

Las imágenes, por otra parte, no dan de por sí el "quod quid est, seu ratio intima proprietatum". A partir de una imagen, no puede probarse con necesidad *la conexión de*

ciertas propiedades con ciertas esencias, ni entenderlas en su razón de ser, porque la imagen, siendo individual y temporal, no permite encontrar en ella nada que supere la individualidad y temporalidad que le es inherente. En una imagen de hombre sólo encontramos ciertos accidentes exteriores; en cambio, a partir del concepto de hombre nos es dado inteligir el porqué de su ser social, risible, capaz de errar, necesitado de raciocinio para alcanzar ciertas verdades, dotado de libre albedrío, etc. Más aun en *matemáticas.* Y ya que hablamos de ellas, no estará de más que recordemos que ninguna demostración matemática se hace en realidad sobre el ejemplo sensible que se pone o imagina, pues el tal nunca tiene la precisión correspondiente. Y esto es aún más evidente en el caso de entes matemáticos inimaginables, como los altos números, los números irracionales, transfinitos, negativos; las figuras geométricas de muchísimos lados, como el miriágono, etc., con respecto a los cuales la intelección es perfectamente posible y exacta. Una todavía mayor superación de la imagen se da en la *metafísica,* con sus entes abstractiva o positivamente inmateriales; y hasta los que la combaten, puesto que lo hacen, manifiestan que de algún modo entienden lo inmaterial, ya que pretenden negarlo y discutirlo; mas no se puede negar o discutir algo sin sentido, como "blitiri"; ni tampoco negarían ellos algo imaginable o sensible(17).

Veamos ahora, sobre los ejemplos de *Berkeley, Hume* y *Taine,* cómo los nominalistas, para dar algún sentido a sus teorías, deben suponer de continuo, implícitamente, lo que pretenden negar, esto es, lo esencial necesario, universal o por lo menos específico-matemático.

Dice *Berkeley:* "...debemos reconocer que una idea, que considerada en sí misma es particular, se vuelve general cuando se la hace suponer por ocupar el lugar de todas las otras ideas particulares de la misma clase". Pone el ejemplo

de una línea particular, y agrega: "esa línea particular se vuelve general al transformarla en signo... de todas las líneas rectas particulares que puedan existir"(18). Pero, nos preguntamos, ¿cómo y por qué misteriosa propiedad una línea particular podría representar todas las otras que existan o puedan existir, sino porque en ella el intelecto ve la esencia de la línea "ut sic", indefinidamente realizable en líneas particulares, o mejor, la esencia de la línea "ut sic", capaz de permanecer tal en las diferentes clases de líneas, y de ser sensiblemente ejemplificada en una multitud de casos particulares? ¿Cómo una idea particular puede ser signo de todas las demás "ideas" particulares *de la misma clase* (sic), si no se ha captado el *unum in multis et de multis* que constituye la base de esa clase? Si no hay universal, ¿cómo sería un *N* cada uno de los casos particulares de la "clase" N? ¿Cómo sería un *A* cada individuo de la "clase" A? ¿Cómo además, se podría estar seguro que lo visto en un caso particular es válido para todos los casos particulares posibles, y cómo se especificarían estos casos particulares, esto es, cómo se los distinguiría de los casos particulares de otra especie? ¿Qué daría los límites de la clase? Verdad es que Berkeley, cuando habla de "ideas" quiere decir imágenes, fantasmas de la sensibilidad interna, por culpa de la abusiva y confundente terminología cartesiana agravada por el empirismo de Locke, y en ese sentido, tiene razón al negar las "ideas" abstractas. Pero su solución no es menos insostenible. Ni una imagen particular ni un nombre particular pueden transformarse en signo de todas las demás imágenes particulares que representen individuos de la misma especie, por un acto intelectual que no tuviera más objeto que esa imagen particular o ese nombre particular. O se entiende algo o nada. Si nada, para nada sirve el acto intelectual, ni siquiera existe; si algo, o lo individual en cuanto tal, y entonces no hemos salido del caso particular, o lo específico, y entonces hemos

superado toda imagen y toda concreción particularizante y temporalizante.

Con *Hume* pasa algo parecido. Dice en un pasaje de su "Treatise on human nature"(19): "Supongo que la palabra 'triángulo' evoque en mí la idea particular de un triángulo equilátero, y que, entonces afirme inconsideradamente que *todo* triángulo tiene los tres ángulos iguales entre sí: en seguida, bajo el choque de este elemento extraño que ella refusa, la tendencia evocadora vinculada a la palabra "triángulo" me presentará la idea de un triángulo rectángulo o de un triángulo escaleno cualquiera. En este momento me aparecerá intuitivamente una contradicción entre la noción general de triángulo y el carácter restrictivo de tener sólo ángulos iguales entre sí". A esto observamos: *primero:* ¿por qué ha llamado *un triángulo* a la primera "idea" particular de triángulo equilátero? ¿No supone esto, ya, la intelección de lo específico en ese caso particular, o sobre su base? ¿Por qué tendería a afirmar algo de *todo triángulo,* si en un triángulo no estuviera ya dada la triangularidad *ut sic?; segundo:* ¿es la tendencia evocadora de la palabra, la que al presentarme otro triángulo, me hace ver la falta de verdad de mi aserción? Esa tendencia no podría funcionar si previamente no hubiera visto yo triángulos no equiláteros; mas suponiendo que no hubiera visto yo más que triángulos equiláteros, ¿no podría saber que son posibles triángulos no equiláteros? ¿O es más bien la esencia de triángulo la que me revela esa posibilidad?: *tercero:* ¿cómo sé que también es triángulo lo presentado por la nueva idea particular evocada? ¿Porque se parece a la anterior? Pero es que en ser triángulo un triángulo no equilátero *no se parece* a otro equilátero, sino que se identifica; *cuarto:* ¿cómo sé que esa idea particular me presenta el triángulo rectángulo —por ejemplo— "ut sic", si éste también es cierta especificidad?; *quinto:* ¿cómo decir que entonces me aparecerá intuitivamente la contradicción entre la noción general de

triángulo y el carácter restrictivo de admitir sólo ángulos iguales entre sí, si la tendencia evocadora me ha presentado sólo dos ideas particulares? ¿Cómo paso de dos ideas particulares que no contienen lo específico, a una afirmación sobre lo específico? Además, ¿puedo tener una intuición —sensible, única que puede admitir Hume— de una noción general, para que la contradicción surja *intuitivamente?* Y si la intuición es sólo de lo particular, ¿cómo sería válida para la noción general de triángulo? Más aun: entre dos imágenes diferentes no hay contradicción, sino sólo, precisamente, diferencia. Luego, ¿cómo hablar de contradicción? Habría una imagen X con los ángulos más o menos iguales y después otra imagen Z con los ángulos más o menos desiguales. Y, aún, ¿cómo hablar de *ángulos* en los dos casos, si no existe lo específico, y, además, si las imágenes son —como efectivamente son— inexactas?

Taine, por su lado, dice: "Lo que llamamos idea general... no es más que una palabra... dotada... de una propiedad doble, la de despertar en nosotros las imágenes de los individuos que pertenecen a cierta clase (sic) y de éstos individuos solamente, y la propiedad de renacer todas las veces que un individuo de esta misma clase (sic) y solamente cundo un individuo de esta misma clase (sic) se presenta a nuestra memoria o a nuestra experiencia"(20). Hemos señalado con un "sic" todas las veces que Taine contradice inadvertidamente su propia doctrina y reconoce sin querer el universal. Ya hemos visto que no es posible hablar de "clase" sin algo dado idénticamente en cada uno de sus componentes. Y además, ¿es el conocimiento de lo uno en muchos, fundamento de la clase, lo que determina el nombre que le damos, o es el nombre el que determina la clase? Si lo primero, hemos abandonado el nominalismo; si lo segundo, ¿cómo decir que el nombre evoca o es evocado por el conocimiento de sólo los individuos de una clase, si la tal clase sólo es, precisamente, el nombre? Una cosa es que

evoque o sea evocado, cosa que admitimos sin dificultad, otra que especifique a los individuos de una clase, y por ende a ésta, cosa que sería absurda, y, además, contraria a la propia explicación de Taine, porque en ese caso, cualquier cosa que fuera evocada por el nombre, aparecería como perteneciendo a esa clase; y así, si el nombre "grillo" evocara a un animalito, y a un instrumento de tortura, deberían aparecerme éstos como de igual especie. Y no vale recurrir al parecido de las sensaciones y de las imágenes, primero, porque ya hemos refutado esa explicación, y, segundo, porque el propio Taine no la admite, pues distingue la idea general de la imagen, y recurre al ejemplo del miriágono (21), aunque pretende basar la distinción en el ruinoso expediente de la sensación particular-nombre que funciona como signo de otras sensaciones particulares.

Es que el nominalista confunde la génesis psicológico-sensible de un conocimiento con el problema de la esencia y de la validez objetiva y universal; y pueden ser muy verdaderas sus teorías acerca de cómo se asocian ciertas imágenes en nosotros como base empírica indispensable de nuestra actividad intelectual (22), sin que lo sea la reducción a ese proceso que hacen sufrir a la evidencia objetiva e intelección de lo esencial y universal.

No estará de más que digamos algunas palabras acerca de la *concepción nominalista de la abstracción*. No dejan de recurrir a ella para explicar el conocimiento de lo común; pero lo hacen de manera inaceptable: la confunden con la consideración separada de un momento concreto e imaginable de algo individual, sin darse cuenta que todo momento de lo individual, en cuanto tal, también lo es. Lo individual no se compone, como de partes empíricamente distinguibles, de sectores, zonas, momentos o caracteres individuales, y de caracteres, momentos, zonas o sectores comunes: todo lo que hay en él está individuado, y la unidad

esencial numéricamente singularizada en él no es empírico-imaginativamente captable.

La verdadera abstracción es muy otra cosa: es una total disolución de la concreción, una desmaterialización total, una completa desindividuación. Es el paso de lo individual a lo eidético desindividuado; de lo singular, con su positiva unidad singular y su sólo negativa unidad esencial (esto es: no dividida por principios esenciales-formales, aunque sí por principios material-concretos) a la positiva unidad de la natura abstracta que prescinde de todo principio individuante, y que es *una*, pero no *singular*. Husserl combate largamente en la segunda de sus Investigaciones Lógicas las teorías nominalistas de la abstracción, y hace ver cómo confunden bajo ese nombre la atención a contenidos parciales no independientes y la captación desindividuada de la especie (23). Ya Aristóteles había mostrado en su *Del Alma* que el entendimiento entendía las formas inteligibles, y lo indivisible específico separándolo de la materia, y aunque admitía la necesidad de los fantasmas para entender, no caía en la confusión de lo concebido intelectualmente y aquéllos (24). Todo el tomismo lo siguió, y perfeccionó su doctrina; por eso estaba preparado para refutar los errores nminalistas, y por eso, en los orígenes de la restauración tomista, un P. Liberatore, por ejemplo, pudo oponerse al sensismo y su doctrina de la abstracción sin esperar a la fenomenología, según los textos que hemos ya citado mucho más atrás, en nota, y a los cuales remitimos, por si el lector no quiere consultarlos más ampliamente en la obra de aquél "Della conoscenza Intellettuale" (25) o en los pasajes que de ella trae Paolo Dezza en "I Neotomisti Italiani del XIX secolo" (26).

Antes de finalizar con este punto, veamos rápidamente las consecuencias *ontológicas* y *lógico-gnoseológicas* del nominalismo. Si sólo existen individuos, todo es *absoluta-*

mente diverso en la realidad. No hay distinción entre dos individuos numéricamente distintos pero específicamente iguales y dos individuos específicamente también distintos; ni entre éstos y dos individuos genéricamente idénticos y específicamente distintos. Es decir, todos difieren por igual *absolutamente*. Pero entonces no hay universo, ni ente, sino una pura multiplicidad dispersa. Pero las consecuencias no paran ahí: ni siquiera hay individuo. Porque para que lo hubiera, debería haber en él *identidad* a través de sus diversos elementos extensos constitutivos, y a través de sus diversos estados temporales; pero esa identidad no puede estar dada por una mera colección de momentos espaciales distintos y estados temporales también distintos, sino por un principio no multiplicado esencialmente a través de esa pluralidad, idéntico a sí mismo en esas diversas partes y estados, y ese principio no puede ser sino la forma sustancial aristotélica; y, por lo tanto, la identidad del individuo sólo puede residir en una misma esencia individuada, uno de cuyos elementos —la forma— conserva la unidad de partes local o temporalmente distintas. Sin ella, cada parte resulta distinta a las demás, y como lo extenso y lo temporal es indefinidamente indivisible, el individuo se volatiliza en tantas partes como divisiones se hayan hecho, al infinito. Más aun: no habría devenir, ni espacio, ni tiempo. El devenir supone alguna permanencia a través de la sucesión, so pena de transformarse en yuxtaposición de elementos inmóviles; e igualmente lo extenso y lo temporal: alguna unidad en la pluralidad. Esto muestra cómo el nominalismo, que quiere salvar, al principio, los derechos de lo individual, termina por aniquilarlo, como bien lo ha mostrado Jolivet en su libro "Las fuentes del idealismo". También desaparecería la unidad del sujeto cognoscente: cada uno de sus estados de conciencia sería diferente del otro, y no habría unidad a través de esa multiplicidad. Con ello también desaparecería la distinción del sujeto y del

objeto, de lo interior y de lo exterior, etc. Y por lo tanto también desaparecería el conocimiento mismo, y ni siquiera cabría hablar de imágenes o sensaciones, en cuanto éstas pertenecen al conocimiento y a la interioridad, y dicen relación intrínseca a algo imaginado o sentido.

En cuanto a las consecuencias *lógico-gnoseológicas*, diremos que el nominalismo: a) debe sostener la validez meramente inductivo contingente de los primeros principios y de las verdades necesarias e inmediatamente evidentes, y, por lo tanto, la no absoluta imposibilidad de lo que las contradiga: la no absoluta imposibilidad de lo contradictorio, ni la de una parte mayor que el todo, ni la de un triángulo sin tres ángulos, ni la de dos cosas que sumadas a dos cosas dieran por resultado más o menos de cuatro cosas, etc.; b) que si en el mundo existieran cinco personas que piensan que dos y dos son cuatro, y cuatro que piensan que dos y dos son tres, la primera aserción tendría sólo una probabilidad de 5 a 4 de ser verdadera, esto es, sólo 1/9 más verdadera o más probable; c) debe sostener que es imposible el juicio con predicado universal; d) y por lo mismo, el juicio con sujeto universal; e) y por ende, la deducción, que requiere un término medio universal, y f) también la propia inducción que pretenda ser más que mera enumeración, y sobrepasar, en función de un principio, o desvelando o sospechando una esencia, los casos efectivamente comprobados, y, aún g) la propia enumeración, en cuanto ni habría unidad capaz de medir intrínsecamente la multitud, ni conciencia permanente a través de la enumeración, ni sujeto de la memoria para enumeraciones pasadas.

Las consecuencias del nominalismo, pues, son el sin-sentido total.

b) *Crítica del conceptualismo*

Esta posición puede lógicamente asumir, y de hecho ha asumido en la historia, las más variadas formas; por eso, y para ordenar un poco nuestra crítica, hemos creído conveniente distribuirla de la siguiente manera: *primero*, oponer al *conceptualismo en general* ciertas críticas de igual carácter; *después;* a las *diferentes formas de conceptualismo*, otras especiales. Hemos distinguido esas diferentes formas, de la siguiente manera: a) conceptualismos que admiten un *contenido no empírico* en los conceptos: racionalismo clásico; b) conceptualismos que admiten un *contenido empírico* en ellos; y a esta categoría la hemos subdividido así: b') conceptualismos que admiten que ese contenido (de origen) empírico, está en el concepto elevado a un *estado de inmaterialidad abstractiva:* suarismo; b'') conceptualismo que *no lo admiten*, y en los que por lo tanto el contenido de los conceptos conserva su *estado empírico-individual*, y a esta categoría todavía la hemos subdividido en dos: bb) los que admiten que ese contenido empírico es *unificado "a priori"* por el entendimiento: kantismo; bb') los que *no lo admiten*, y con respecto a ellos nos preguntaremos si todavía merecen el nombre de *conceptualismos*, o si deben ser enviados, junto con sus representantes, al *liso y llano nominalismo*, resolviendo así la ubicación dudosa de diferentes posiciones históricas limítrofes mencionadas en la revista de autores que hemos hecho en el capítulo anterior. Por cierto que en este momento nos hemos dado cuenta de que hemos enumerado estas diferentes formas de conceptualismo, en la clasificación recién expuesta, partiendo de las más alejadas del nominalismo hasta llegar hasta las más cercanas a él; pero, ahora nos parece que, para seguir el orden de estas críticas —que van de "izquierda" a "derecha", esto es, del nominalismo al realismo exagerado a través del conceptualismo y del ideal-objetivismo, será conveniente que también dentro del conceptualismo mantengamos esa dirección, y que, por lo tanto, conservando exactamente la clasificación hecha, comencemos la crítica de las formas conceptualistas particulares partiendo de las más cercanas al nominalismo. Pero primeramente ensayaremos una *crítica general.*

Crítica general: Cree generalmente el conceptualismo que el objeto inmediato y formal de nuestra inteligencia no es el ente, las cosas, la realidad, sino el concepto, o la idea, o la representación, o el hecho de conciencia, o el fenómeno —desgajado del noúmeno— etc. A esto cabe responder en primer lugar lo siguiente: o, cuando se afirma tal cosa, se admite que existen seres y cosas y realidades distintas de esas ideas, etc., o no. Si no, entonces el concepto, la idea, la representación, etc. es lo único que existe, y por tanto ya no es ni idea ni concepto, ni menos representación, etc., sino algo absoluto, y por lo tanto la realidad misma. Con lo cual el conceptualismo queda identificado con el más absoluto realismo, y, en nuestro problema, con el realismo exagerado. Si sí, o se lo conoce por la inteligencia o no. Mas no lo primero, porque hemos partido del supuesto conceptualista de que el objeto formal de la inteligencia nunca es algo real y por lo tanto nunca llegaremos a lo real por la inteligencia. No cabe recurrir a una inferencia, porque si el objeto intelectualmente conocido es siempre idea, representación, etc., la inferencia será de ideas a ideas, de representaciones a representaciones, de hechos de conciencia a hechos de conciencia o de fenómenos a fenómenos, pero jamás de alguno de estos elementos a la realidad y al ser. Tampoco cabe recurrir al carácter representativo de esos elementos mentales. Porque o son, ellos, conocidos como objetos, o no. Si lo son, no cabe comparar esos objetos con seres nunca ob-jetados con inmediatez gnoseológica a la inteligencia, ya que esa comparación, siendo un acto mental, compararía elemento mental con elemento mental,

pero nunca elemento mental con realidad. Si no son conocidos, en el conocimiento directo, como objetos, sino que son dirección intrínseca del conocimiento al objeto, hemos abandonado el conceptualismo, ya que entonces el objeto gnoseológicamente inmediato de la inteligencia sería la realidad ob-jetada a ella, o, por lo menos, un objeto distinto del concepto, idea, etc. Si lo real no se conoce por la inteligencia, o no se lo conoce de ningún modo, o se lo conoce negativamente, o se lo conoce por otro medio que el de la inteligencia. Si no se lo conoce de ningún modo, ¿cómo se ha estado haciendo referencias a él, cómo se lo ha distinguido de la idea, concepto, representación, etc.? Se estaría mentando algo sin sentido o algo distinto de lo real, y en este caso volveríamos a las primeras dificultades. ¿Cómo afirmar la existencia de lo absolutamente desconocido? Esa afirmación ¿no supondría, precisamente, que se lo conoce al conocerse su existencia? No puede eludirse esto diciéndose que se lo *piensa*, pero no se lo conoce. Porque o ese pensar tiene por objeto algo real, verdaderamente existente o no. Si lo primero, se lo conoce, y, aun, intelectualmente; si lo segundo, se piensa otra cosa que lo real: una Idea o algo por el estilo en el sentido kantiano; pero una Idea no es algo existente, real, dotado de inseidad real. Es un puro objeto mental. Tampoco cabe recurrir a un conocimiento puramente negativo. Porque esa negación tendría que ser negación del concepto, idea, representación, fenómeno, etc. Pero una negación de los tales no da la *existencia* efectiva de lo real, sino una nueva idea, concepto, etc., negativos. Es posible, sí, caracterizar algo negativamente, pero siempre que se haya conocido previamente la existencia de ese algo, y ésta no puede surgir por negación. Así, en la teología natural tomista se caracteriza, en parte, negativamente a Dios —intemporal, incorpóreo, infinito, etc.— pero después de haber establecido no negativa sino positivamente su existencia por medio de un raciocinio de una facultad intelectiva cuyo objeto formal es el ente real. Si se dice que se conoce el ente real por otra facultad, no intelectual, preguntamos: ¿cómo expresar —aun a sí mismo— ese conocimiento, si toda expresión utiliza conceptos intelectuales? ¿cómo transmitirlo, exponerlo, defenderlo? ¿Por una "traducción" intelectual? Pero esa "traducción", o manifestaría lo no intelectualmente conocido, o no. Si sí, resultaría que lo intelectualmente incognoscible sería intelectualmente cognoscible, contradictoriamente (27); si no, no habría manifestado nada. Además: o eso conocido sería aprehendido como *algo* —ali *quid*— y entonces sería aprehendido por la inteligencia, porque aparecería como dotado de "quiddidad", determinación, sentido objetivo, como un ente —algo que es, *essentia* y *esse*—, *ya que llamamos inteligencia precisamente a la capacidad y al acto de sernos presente algo objetivamente, como un quid* dotado de consistencia: o no sería aprehendido como algo, y por lo tanto nada sería aprehendido, ni distinguible de la aprehensión, ni del que aprehende, ni de lo no real, etc., ya que toda distinción se basa en lo que las cosas manifiestan *ser*. Luego tampoco se lo conoce por otro medio que el de la inteligencia. Si se dice, por fin, que se ignora si existe lo real distinto de lo conocido, se cae en contradicción, porque ¿cómo sería posible referirse a lo absolutamente desconocido para decir con sentido que se lo ignora, sin hacerlo objeto de una *intentio mentis* a él tendiente? Si no me es conocido *de ninguna manera* lo real, ningún problema se me habría planteado a su respecto, ni podría planteárseme: mi mundo sería lo que conociera actual o potencialmente, pero nunca algo que *de iure* queda afuera, por hipótesis del objeto formal de mis facultades cognoscitivas. Si se dice que lo que se ignora, etc., no es lo real, si no las afirmaciones de los que afirman la existencia de eso real, cabe objetar: o se ignora el acto de afirmar, pero ello no se ignora, claro está, porque si se ignorara eso

desaparecería lo que da pretexto al efugio, o se ignora lo afirmado, y entonces, o se ignora el sentido de lo afirmado, y entonces no se entiende nada, o se ignora la existencia de lo afirmado, pero entonces, ¿de dónde nos vendría la capacidad de encontrar sentido a ser, realidad, existencia, etc., si nunca nos fueran conocidos en sí mismos? Ello, aparte de que se supone la existencia de los otros —de los que admiten la realidad— y por ende, *implicite*, la de la realidad misma distinta del conocimiento(28), ya que no es mi conocimiento el que afirma explícitamente la realidad, sino que lo hacen otros seres dotados de actividad y subjetividad propias, independientes de las mías.

Cabe también hacer notar que todos los que *separan* y *disocian* lo conocido de lo real en sí, sostienen que lo conocido es lo conocido, y no lo no conocido; y que lo real es lo real y no lo conocido. Con esto están implícitamente admitiendo la validez del principio de contradicción no sólo para lo que creen ser lo único cognoscible, sino absolutamente, para el ser en sí. Porque si no, el ser en sí podría ser y no ser a la vez ser en sí; mas si pudiera no ser y a la vez ser en sí, podría ser a la vez lo que se cree ser cognoscible; y, por lo tanto, lo cognoscible, a la vez, ser en sí, es decir, cognoscible e incognoscible a la vez, con lo cual se manifiesta que no es posible *limitar* el principio de contradicción de ninguna manera, sino que hay que admitir su valor *absoluto:* y como el principio de no contradicción es de no-contradicción del ente consigo mismo, hay que admitir que el ser es lo absoluto, y, además, que es cognoscible, porque al entender la imposibilidad absoluta de la contradicción en el ser, entendemos el ser y lo absoluto del ser(29). Con lo cual se manifiesta cómo Descartes, Kant, etc. y todos los críticos, fueron enormemente menos "críticos" que Aristóteles; y cómo, llenos de supuestos históricos, fueron mucho menos profundos y penetraron mucho menos en las raíces últimas de todo conocimiento y de toda certeza que el viejo

Estagirita con su aparentemente ingenua fundamentación de todo en el carácter absoluto del principio de no contradicción, tal como lo hace en su Metafísica(30).

Todavía podría decir alguien que él no niega que se conozca intelectualmente lo real; pero que eso real conocido es lo individual; que su conceptualismo se limita a lo universal. Pero entonces, nada inteligible podría decir de ese individuo que fuera real: no hay definición de Sócrates en cuanto Sócrates, aunque la haya del mismo en cuanto hombre; mas si lo universal no es de ninguna manera real, no sólo en cuanto a su forma de universalidad, pero ni siquiera en cuanto a su materia, nada real se diría de aquél al definirlo como hombre (o, con mayor razón, como animal, viviente, corpóreo o sustancia, ya que son todos estos, universales). Ni siquiera cabría decir que es ente, uno, algo, ya que estas determinaciones son más que universales: trascendentales, y se pueden predicar de todo ente. Entonces ¿cómo podríase sostener que se da un conocimiento *intelectual* del singular, si nada intelectualmente puede decirse de él? Además, esta posición caerá también bajo otras de las objeciones que al conceptualismo, y en general, ya en especial, haremos.

Por todo lo dicho, se verá qué razón tienen los tomistas cuando dicen, como Maquart en su *Elementa Philosophiae*(31): "*Aliud* est cognoscere aliquam *rem*. v. gr. quid sit homo, et *aliud* hominis *ideam*. Cognitio alicuius *rei*, v. gr. hominis, praecedit cognitionem *ideae* rei, v. gr. *ideae* hominis. Teste enim conscientiae, *directe* cognosco *hominem*, et *indirecte*, per reflexionem tantum, *ideam* hominis... Ex horum datorum analysi, sicut iam in quaestione praecedente diximus... sequitur ideam seu conceptum *formalem* non esse *id quod* directe cognoscitur, sed tantum *id in quo* cognoscimus *inmediate rem*." Y luego explica cómo, al no ser entendido esto por Descartes, se planteó el insoluble y contradictorio problema del puente entre el conocimiento

y la realidad, que llevó ulteriormente al idealismo kantiano y berkeleyano. Podemos confirmar lo dicho por Maquart con dos argumentos (aparte de los ya expuestos): *primero:* no puede conocerse ni definirse la idea, ni el concepto, ni la representación, sino como idea, etc., de *algo*; el *algo* pues, debe ponerse en la definición de la idea; luego debe sernos conocido. Mas no nos sería conocido si la idea se interpusiera *objetivamente* entre ese algo y el intelecto; luego, la idea es conocida con posterioridad al objeto y por reflexión: no es objeto en el conocimiento directo. Además en la definición del algo conocido, en cuanto algo, no se pone el conocimiento que de él tenemos, ni la idea, luego, no es una parte de éstos ni relativo a ellos; pónese en cambio, necesariamente en su definición el ente; mas el ente es lo que existe o puede existir, y, como ya vimos absoluto; luego... *Segundo:* el conocimiento del conocimiento o del modo de existir la cosa en el conocimiento, supone el conocimiento ya dado, pues sobre lo que no está dado en acto sería imposible reflexionar. Ahora bien, el conocimiento sobre el que se reflexiona no puede tener —en último término— por objeto el conocimiento (pues este presupone, dado, un conocimiento), luego, en él, o no se conoce nada, pero entonces no es conocimiento, pues un conocimiento en que nada se conociera no sería conocimiento, o se conoce algo, y este algo entonces no es conocimiento (ni modo de existir lo conocido en el conocimiento). Luego, lo conocido en el conocimiento que no reflexiona sobre sí es el ente y su *esse*, lo absoluto (en el sentido de no-relativo a nuestro conocimiento).

Desde Berkeley, los modernos creen estar provistos de una fácil refutación de lo que antecede. Dice aquél que a primera vista parece tener razón el que, contra el idealismo, sostuviera que es perfectamente posible pensar en cosas que existen sin que nadie las perciba; pero agrega: "...¿no los percibe usted mismo el que pretendiera lo anterior, no los piensa usted mismo durante todo ese tiempo? Lo que usted afirma no sirve para su propósito: muestra solamente que tiene usted el poder de imaginar o de formar ideas en su mente; pero no que pueda admitirse la posibilidad de que los objetos de su mente existan fuera de la inteligencia. Para establecerlo, sería necesario que los pensara Ud. como existentes sin que fueran representados, ni pensados, lo que es una contradicción manifiesta" (32). De este y otros pasajes sacan los modernos su clásico argumento: ¿cómo conocer la cosa como es en sí? Si la conocemos, no la conocemos como es en sí; sino, sería pretender conocerla sin conocerla. O la cosa es conocida o no es conocida; si es conocida, no puede ser en sí; si es en sí no puede ser conocida. Para conocer la cosa en sí misma tendríamos que conocerla sin conocimiento, lo que es imposible. Pero este argumento al parecer fuerte *presupone lo que pretende probar*. En efecto, si se contesta: ¿por qué no podría conocer yo la cosa como es en sí misma? Porque, contestan, lo que es en sí no puede ser conocido. Lo que demuestra que se otorgan lo que deberían probar: definen lo real como lo no conocido. Y claro que lo no conocido no podría ser conocido. Pero: ¿debe definirse lo real como lo no conocido? Sería presuponer que el conocimiento no conoce nunca lo real, y eso es precisamente lo que se discute. Si hay algo que pueda ser conocido sin dejar de ser real, y un conocimiento que no quite realidad a lo que conoce, y una realidad que se defina de otro modo que como lo no-conocido, el al parecer decisivo argumento cae por su base. Precisamente la intelección de la realidad demuestra que sus esencias y entes no envuelven ninguna necesaria relación al humano conocimiento. Pero, se dirá ¿no se las está conociendo en ese momento? Indudablemente que sí. Lo que se conoce, mientras se conoce, es necesariamente algo que se conoce. También es necesario que Sócrates esté sentado cuando está sentado. Pero ¿es necesario que esté sentado?

Y, cuando está sentado, ¿pierde su ser-Sócrates por el hecho de estar o ser-sentado? Análogamente: ¿es necesario que la cosa sea conocida? Y, cuando es conocida, por su ser-conocida, ¿pierde acaso su ser-real, que no hay por qué definir, según dijimos, como lo no-conocido, de la misma manera que no hay por qué definir a Sócrates como lo no-sentado? *El idealismo confunde* la imposibilidad de conocer algo *sin* conocimiento (esto es, sin el acto de conocerlo, *por el que* lo conocemos), lo que en efecto es una verdadera imposibilidad, con una supuesta imposibilidad de conocer las cosas de otro modo que *como* conocimiento. Una cosa es que conozcamos por un acto de conocimiento, y otra que conozcamos sólo el conocimiento, o a la cosa *como* conocimiento. El conocimiento cognoscente no es necesariamente lo conocido por ese acto de conocimiento; antes al contrario: ya hemos visto como el conocimiento directo, fundamento de todos los demás *no puede tener* por objeto el conocimiento. Una cosa es el conocimiento aprehensivo de algo y otra el constitutivo de lo conocido, o, para hablar sin metáforas, una cosa es la actualidad inteligible de la esencia de lo real en el conocimiento; y otra las relaciones de razón que el especular constituye al considerar las cosas en ese estado de actualidad abstracta. Estas suponen lo anterior, y no son conocidas como objeto sino por una reflexión que las encuentra ya constituidas —pero no concidas como objeto— por el conocimiento directo, que conoce como objeto lo real. Se dirá: pero ¿puede estar la cosa a la vez en sí y en el conocimiento? Contesto: habría que responder que no si el ser-en-si de la cosa consistiera en su ubicación en un lugar, y el ser-en-el-conocimiento su ubicación en otro lugar. Pero el ser de una cosa es lo que la cosa es —su quiddidad capaz de existir— y no su ubicación aquí o allí; el ser en el conocimiento tampoco es ser en un lugar, sino simplemente el ser conocida la cosa de su consistencia auténtica. Así caen todas las aparentes imposibilidades elevadas por

el idealismo contra la cognoscibilidad de lo real; y así se descubre que aquéllas nacen de una consideración *inconscientemente materialista* del ente y del conocer que subyace en el idealismo y condiciona, por reacción, la solución idealista misma. Y ello no es de extrañar si se tiene en cuenta que el idealismo surgió como consecuencia de las dificultades de un realismo materializante y luego mediatista originado en la negación de las formas inteligibles y en el ficisimo mecanicista del Renacimiento y Edad Moderna. Una ontología materialista-mecanicista condiciona, como se ve, la gnoseología idealista, no como actualmente aceptada por ésta, sino como raíz histórica que determina su nacimiento, y como actual concepción de lo que *tendría que ser* la realidad *si* existiera en sí. Pero no podemos hacer mejor cosa que volver a recomendar el artículo de Jacques de Monléon, ya citado, sobre estos mismos problemas de lo real y lo conocido, que lleva el título de "Notes sur le Cogito" y que se publicó en la revista Laval Théologique et Philosophique, de Québec, en el número 1 del volumen II, 1946. Antes de terminar este esclarecimiento, séame permitido aclarar que no se pretende, al defenderse el conocimiento de lo en sí, que el tal sea perfecto, exhaustivo y agotador; sino sólo que lo conocido —parcial o imperfectamente— es algo de lo real, y por ende algo real, y no otra cosa que se interponga entre la mente y lo real. Una cosa es conocer *imperfectamente lo real*, y otra muy distinta conocer *otra cosa que lo real*. Si lo conocido no fuera otra cosa que el conocimiento mismo por el que se lo conoce, o un elemento inmanente del conocimiento, no podría haber error: toda afirmación es efectivamente afirmación, y tiene un sentido inmanente, luego, no habría diferencia entre la afirmación verdadera y la falsa: ambas serían afirmaciones por igual. Por eso decía Santo Tomás, previendo el idealismo moderno: *"...quidam posuerunt quod vires cognoscitivas quae sunt in nobis, nihil cognoscant, nisi propias pas-*

siones... et secundum hoc intellectus nihil intelligi, nisi suam passionem, idest, speciem intelligibilem in se receptam: et secundum hoc species hujusmodi est ipsum quod intelligitur. Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt, quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae... (y en ese caso) sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus... sed solum de speciebus intelligibilibus... Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium, quod omne quod videtur, est verum: et sic quod contradictoriae essent simul verae (lo primero, Gentile; lo segundo, Hegel): si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum judicat: sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur; semper ergo judicium potentiae cognoscitivae erit de eo, quod judicat; scilicet de propia passione, secundum quod est: et ita omne judicium erit verum... Et ideo dicendum est, quod species intelligibilis se habet ad intellectum, ut quo (no "ut quod") intelligit intellectus" (33). No vale contra esto recurrir al "acuerdo del entendimiento consigo mismo", porque el entendimiento,

(*) " . . .algunos afirmaron que las potencias cognoscitivas que existen en nosotros, nada conocen sino sus propias afecciones . . .; y, según ello, el intelecto nada entiende, sino su afección, es decir, la semejanza inteligible recibirá en sí; y, así, tal semajanza es *aquello que se entiende.* Pero tal opinión manifiestamente aparece falsa *por dos razones: Primeramente,* porque es lo mismo lo que entendemos y aquellos de que hay ciencias . . . (y en ese caso) se seguiría que ninguna ciencia lo sería de realidades . . . sino sólo de las semejanzas inteligibles . . . *En segundo lugar,* porque se seguiría el error de los antiguos, que decían que *todo lo que parece es verdadero;* y, así, que *las contradictorias serían simultáneamente verdaderas* (lo primero, Gentile; lo segundo, Hegel): si, en efecto, la potencia no conociera sino su propia afección, *de ella solo juzgaría:* pues algo parece, según que es afectada la potencia cognoscitiva; por tanto, siempre el juicio de la potencia cognoscitiva será de aquello de lo que juzga, a saber, de su propia afección, según existe: y, así, todo juicio sería verdadero . . . Y por lo tanto debe decirse que la semejanza inteligible se relaciona con el intelecto, como aquello *por lo cual* (no como aquello *que*) entiende el intelecto".

como potencia, siempre está de acuerdo consigo mismo: le basta ser lo que es: una capacidad de entender y, como acto, basta que ese acto se dé para que esté de acuerdo consigo mismo; y como conjunto de actos, un acto no sería discordante con otro por su ser de acto, sino sólo por referirse a un objeto distinto de ambos, diciendo de él algo incompatible con lo afirmado por ese otro acto. Tampoco cabe recurrir al "acuerdo del entendimiento con sus leyes", porque, o esas leyes son algo distinto del entendimiento mismo, y entonces se estaría en un agustinismo o, por lo menos, en un "inseísmo de lo ideal" a lo Hartmann; o son el mismo intelecto, y entonces éste nunca podría estar en desacuerdo con ellas. La única solución pues, está en que el concepto o la idea sea medio y no objeto del conocimiento directo; que sea, pues, *signo formal,* tal como lo ha desarrollado con toda precisión y hondura Juan de Santo Tomás en su *Cursus Philosophicus.*

Pasemos ahora a *otro tipo de objeciones al conceptualismo,* más relacionadas en forma directa con el problema mismo de los universales, ya que las anteriores se referían al conocimiento en general. Si los nombres son signo de los conceptos (formales o subjetivos) éstos son signo de las realidades; pues, como hemos visto, sería absurdo un concepto, o idea sin algo captado a su través. Mas hay nombres universales, y por ende, conceptos universales: luego hay algo *objetivamente universal* que es representado por esos conceptos. Y ese algo, según hemos visto contra el nominalismo, no puede ser ni un singular ni una colección de singulares. Luego... sería absurdo un concepto universal *in reraesentando* que nada representara. Mas no representa ni un individuo en cuanto tal ni una colección de individuos en cuanto tales; luego... (34). El propio Husserl dice: "...no debe creerse que la significación, en que una especie está pensada, y su objeto, la especie misma, sean uno y lo mismo. Así como en el terreno de lo individual distingui-

mos, por ejemplo, entre Bismark mismo y las representaciones de éste..., también en el terreno de lo específico distinguimos entre el número cuatro mismo y las representaciones... que tienen por objeto el cuatro", y agrega poco después: "En el acto de significar, la significción no es consciente objetivamente..." "Cuando, por ejemplo, hacemos un enunciado, juzgamos sobre la cosa en cuestión, y no sobre la significación de la proposición enunciativa" (35).

Otro tipo de objeciones pueden sacarse de la *predicación* y *predicabilidad de lo universal* con respecto a lo singular. La naturaleza universal concebida puede predicarse de los singulares. Así, decimos "Pedro es viviente"; pero al decir esto entendemos que la comprensión del universal "viviente" se realiza y existe en Pedro. Mas Pedro no es un concepto. No decimos que el concepto de Pedro sea viviente, ni que el concepto de Pedro sea el concepto de lo viviente, ni que el real individuo Pedro sea el concepto de lo viviente. Luego, decimos que el real individuo Pedro es realmente, en su realidad misma, viviente. Luego lo universalmente conocido es algo real. Y podemos decir lo mismo de una infinidad de individuos. Todos son vivientes. Luego viviente no es un "concepto", sino una realidad en cuanto a la naturaleza que se concibe. No cabe decir que la predicación consiste en "poner" una forma inteligible en un fenómeno sensible, porque entonces cada viviente, por ejemplo, sólo sería viviente por mi predicación; mas el vivir no es un concepto, sino un acto substancial; luego, mal puedo hacer a algo viviente por una predicación. Y si se dice que no lo constituyo en tal realmente, sino sólo cognoscitivamente, cabe preguntar: ¿quiérese con ello decir que lo conozco como viviente (como realmente viviente)? Estaríamos de acuerdo. ¿Quiérese decir que constituyo un objeto distinto de lo real al que pongo la nota de viviente? No se conocería lo real, y se recaería en todas las dificultades que hemos expuesto hasta aquí (36).

Cabe también objetar al conceptualismo, y en estrecha relación con todo lo hasta ahora dicho, el *hecho de las ciencias de lo real.* Si lo universal fuera mero nombre, no habría más ciencia que la Gramática, y si sólo concepto, no más que la Lógica (ya que si el concepto fuera lo único conocido, sería un objeto, y si fuera objeto, no podría ser signo formal de los objetos, a ellos relativo; luego, sería un objeto-ente de razón). Mas ni la Física —ya científica, ya filosófica—, ni la Etica, ni la Metafísica, ni las Técnicas de lo realmente construible, etc., tratan de palabras ni de entes de razón. Pero tampoco de lo singular en cuanto tal. Pues lo singular es indefinible y contingente, y, además, si fuera objeto formal de las ciencias, no podría recibir más predicados que los singulares. Mas no es así, y si así fuera no habría ciencia alguna. Luego lo universal es en su materia, real. Tampoco cabe decir que lo universal es la forma lógica del conocimiento, porque a las ciencias de lo real les interesa la materia conocida y no la *forma de conocimiento*, y si no hubiera una *materia* de conocimiento capaz de ser "in multis", nada real podría saberse con necesidad y universalidad científicas (37).

Podrían objetar los conceptualistas —y los nominalistas—: lo que existe es singular, no existe "el hombre", "el viviente", "el blanco", etc. Luego lo universal no es nada real. A esto se responde distinguiendo la *materia* que en el intelecto es universal, y el *modo de existencia* universal que ella tiene en el intelecto. Lo que se predica de los individuos no es el modo de *existencia universal* que esa materia tiene en el intelecto, sino esa *materia*, en su comprensión necesaria, no en el estado de universalidad que le adviene en el intelecto, y que le es contingente. Y esa materia, no siendo necesariamente universal, puede existir individuada. Pero, *se dirá:* entonces ¿se predica el individuo? No, sino la materia (la natura: forma más materia físicas desindividuadas) del conocimiento universal, que no es,

como vimos, ni universal ni individual, pues sólo es lo que algo es, es decir, lo definible de él; pero que; por lo mismo, puede estar individuada. La forma de universalidad, pues, no es lo *predicado*, sino la *condición* de la predicabilidad.

El *arte* —en el sentido amplio de las técnicas de lo factible— y la *generación natural* nos dan otros argumentos contra el conceptualismo. En el primero, basta concebir algo realizable en la materia, para que puedan realizarse infinidad de individuos según el mismo modelo. Un tipo único de auto se multiplica *numéricamente* pero no *"típicamente"* en los millones de autos fabricados en serie según ese tipo: los muchos autos no difieren de tipo: lo realizan, *cada uno, todo* en sí. He aquí un caso de multiplicación de una "natura" en muchos individuos, aunque se trate aquí de una "natura" accidental, porque el hombre no puede hacer nada sino con materia preexistente en acto, y por ende, con su forma sustancial natural. Pero la multiplicación se da. No se diga que concebimos la naturaleza sobre el modelo del arte: al contrario: el artefacto existe en la naturaleza, y su proceso de producción no sería posible sin la capacidad de la naturaleza para recibir formas. Los entes culturales no serían comprendidos sin la intelección humana; pero ésta se basa, precisamente, en una determinación real que en ellos encuentra, encarnada en su naturaleza misma; ahora bien: esta determinación puede existir en muchos, como hemos visto; y no es un "concepto". La *generación* proporciona otro ejemplo aun mejor: el generado es un individuo numéricamente distinto del engendrador; pero que reproduce su tipo específico: y esa especificación no es tampoco un "concepto": antes, al contrario, *es la raíz de las operaciones, configuración, etc.* del individuo, mientras que un concepto no puede serlo. Un perro no tiene ser y operaciones *perrunas* por nuestros conceptos. La más moderna biología está conforme con nuestra tesis, y, por ende, con el realismo tomista, cuando por intermedio de *Coghill* define un organismo como: *"un tipo dinámico en el tiempo"* (y en el espacio). Un *tipo*, esto es, una *natura; dinámico*, esto es, realizándose por continuo paso de la potencia al acto de todas las determinaciones nacidas de esa natura; *en el tiempo* y *en el espacio*, esto es, individuado por la "materia signata quantitatis", raíz de la ubicación espacio-temporal (38).

Finalmente, todas las objeciones hechas al nominalismo en cuanto a las *consecuencias ontológicas* de su doctrina, son aplicables al conceptualismo, porque también éste niega la realidad del fundamento de los universales.

Críticas a formas especiales del conceptualismo:

Crítica del conceptualismo del universal con contenido empírico no inmaterializado y sin forma "a priori": Pretende éste que el universal no es un nombre, ni una imagen, sino un concepto representativo; pero, ¿en qué consistiría la unidad de este concepto? No en su contenido, pues es empírico-individual, y por ende no se distingue de las sensaciones e imágenes; no en su forma unificante, pues no es ésta "a priori". Luego, trátase sólo de la relativa y precaria unidad de una colección yuxtapuesta en el espacio imaginario y en el mismo interior. Este conceptualismo, pues, es un *nominalismo*, pues su "concepto universal" no es sino una colección de imágenes dotadas de un nombre común. Hay que enviarlo al nominalismo, pese a las intenciones de sus defensores. Por lo tanto, allí hay que enviar —y así cumplimos con lo prometido— al *estoicismo* y al *terminismo occamista*, y rectificar su posición en el problema de las escuelas. También a los muchos y vagos conceptualistas modernos que hablan del concepto abstracto como el resultado de la unificación mental de ciertas semejanzas exteriores de las cosas, pero que ni explican esa unidad, ni admiten ideas innatas, ni formas "a priori", ni una auténtica abstracción quidditativa.

Crítica del conceptualismo del universal con contenido empírico no inmaterializado y con forma "a priori": A *Kant*, típico representante de esta posición, le alcanzan las más de las objeciones que al conceptualismo en general hemos hecho. En efecto, pocos pensadores han estado más llenos de presupuestos recibidos de su época y situación intelectual. Esos presupuestos aceptados por Kant son los del racionalismo y del empirismo de su tiempo; y sabido es que estas doctrinas, pese a sus diferencias, coincidían en la afirmación de que el objeto de nuestro conocimiento no eran las cosas, sino nuestras "ideas". Y, bajo este nombre, aún, confundían el aspecto especificativo del conocimiento con el acto o efección del conocimiento mismo. El objeto inmediato era reducido a la idea o representación; y éstas al acto de conocer. Ambas negaban todo elemento formal y universal en potencia, en lo sensible, y hacían, del universal, una idea confusa. Por eso Kant *presupondrá:* Que sólo se conoce la "conciencia" y sus "representaciones"; que éstas son "modificaciones" de aquélla (como las figuras de algo extenso son modificaciones de la extensión, según decía Descartes); que el conocimiento sensible tiene por sujeto al alma sola, no al compuesto, u órgano animado; que estas modificaciones sensibles de lo psíquico se originan con ocasión de la acción mecánica o "choque" de las cosas exteriores; que la cualidad sensible era mera "sensación" subjetiva y no objeto intencionalmente presente a la sensibilidad; que lo conocido, pues, es el fenómeno separado del *noúmeno* o cosa en sí, supuesta *causa eficiente* de aquél; que por ende todo lo que puede recibir la sensibilidad es una impresión-punto psíquico, sin determinación objetiva alguna ni universalidad potencial; que por lo tanto, lo universal y necesario de nuestro conocimiento tenía que provenir del sujeto —confusión de validez objetiva y necesaria con posesión por el sujeto—; resultado: la "aprioridad" de todo lo universal y necesario, agregado por el sujeto a la

impresión individual de ignota causa exterior. Esta "aprioridad" era de dos tipos: o de la sensibilidad: espacio y tiempo; o del entendimiento: categorías. El entendimiento era puramente activo: "pensante"; toda pasividad o determinación recibida lo era por la sensibilidad, y aun en forma no objetivo-intencional, sino paciente-subjetiva. Si algo aparecía como objeto "fenoménico", era porque las impresiones de la sensibilidad eran unificadas por esas formas "a priori" de la conciencia. En el conocimiento universal, la materia era, pues, empírico-individual, y quedaba como tal; la forma era vacía, y recibía ese contenido empírico individual no esencial. Por eso plantea así Kant el problema de los universales: "Una multiplicidad contenida en una intuición que yo llamo mía, resulta, por la síntesis del intelecto, representada como subordinada a la unidad necesaria de la autoconciencia, lo que ocurre mediante una categoría"; "la unidad analítica de la conciencia pertenece a todos los conceptos generales, como tales, p. ej., si pienso el rojo en general, me represento una cualidad que, como conocida, *puede ser en cualquier cosa*, y coligada con otras representaciones... Una representación, que debe ser pensada como común a diversas representaciones, será considerada como perteneciente a representaciones tales que tengan en sí, además de aquéllo, algo de diverso; y por consecuencia debe ser pensada en unidad sintética con otras representaciones (aún sólo posibles) antes que pueda concebir en ella la unidad de conciencia, que hace el *concepto común*. Es por lo tanto la unidad sintética de la apercepción el punto más alto, al cual se debe vincular todo el uso del intelecto, toda la lógica misma, y después de ésta la filosofía trascendental; así, esta facultad es el intelecto mismo" (39).

A esto objetamos, además de todo lo dicho contra el conceptualismo en general, y refiriéndonos sólo al problema de los universales: a) Si lo uno en lo múltiple es una *uni-*

dad de conciencia, (y no una unidad conocida en sí), habría que poner la conciencia en la definición de todos los seres, lo que es falso, pues puedo definir multitud de seres sin referirme para nada a mi "conciencia", según hemos ya mostrado; b) una multiplicidad empírico-imaginativa, en cuanto tal, no puede ser unificada por el intelecto, porque la única unificación que lo espacio-temporal sin forma esencial intrínseca puede sufrir, es una unificación de yuxtaposición en el espacio y en el tiempo, aunque sean éstos subjetivos; la materia sensible, en efecto, tendría allí actualidad propia (aunque fuera una mera actualidad de conocimiento) antes de recibir la forma unificante, y ésta, por lo tanto, no puede unirse con aquella sino en forma de compuesto accidental, no constituyendo una unidad intrínseca capaz de aparecer idéntica en muchos; c) Las formas son vacías; luego nada hay en ellas que diga relación necesaria a la materia para unirse a ella, ni para unirse de esta o de aquella manera; la materia es sin forma inteligible, luego nada hay en ella que diga relación a las formas, ni a ésta más que a aquélla, etc.; d) O lo que se predica de muchos es el contenido del concepto general, o su forma de universalidad; mas no el contenido, pues permanece empírico-individual, y a su respecto se plantean todas las dificultades expuestas contra el nominalismo; no tampoco la forma, pues el individuo no es universal, y porque la forma sin contenido es vacía y nada dice respecto de ese individuo; no el compuesto, porque si el contenido es concreto, no puede ser el mismo en multitud de predicaciones, con respecto a individuos distintos. No salva esta dificultad el recurrir al espacio y al tiempo, porque éstos para Kant no son elementos universales, sino intuiciones puras y vacías de la sensibilidad, y por ende no pueden "descender" con *todo* su contenido a *cada individuo,* como ocurre con el universal; ni a los esquemas de la imaginación, pues o son sensible-imaginables, y entonces concretos, o inteligibles y universales,

pero entonces vacíos, o la síntesis de ambas cosas, pero eso es lo que aparece imposible; y además, nuevamente, en cada predicación cambiaría la materia del universal, y con ella todo contenido; e) Un universal es otra cosa que una "representación" que está en muchas otras, que además agregan a aquélla otros elementos representativos. Esto se parece a la tesis de Locke. La "representación" universal no es una parte que haga adición con otras partes no universales en las cosas; ni se requiere la presencia de una pluralidad de éstas para luego separar lo común en ellas; f) Conocer algo universal es algo más que realizar el tonto procedimiento de analizar lo que previamente nosotros mismos, sin darnos cuenta habíamos sintetizado, y abstraer lo que nosotros mismos habíamos puesto; g) Si se dice que para Kant juzgar es relacionar y no "predicar", digo que eso no se explica, cuando los elementos relacionados son empíricos, y la pretendida síntesis, "a priori", pues equivaldría a relacionar sin entender el porqué objetivo de la relación, y entonces nuestra inteligencia aparecería como una facultad ciega, y coaccionada por otra cosa que por la luz objetiva de la evidencia, y, h) Si todo el proceso cognoscitivo se apoya en el contenido subjetivo de una sensibilidad, no se llega nunca a una objetividad y universalidad verdaderas, ni siquiera para la humanidad, porque no puede existir una sensibilidad subjetiva universal para toda ella, y, si es aquélla individual, todo lo que de necesario se agregue, lo será con relación a esa sensibilidad, sin que se pueda saber si toda sensibilidad es así y si existen otras sensibilidades, pues todo hombre distinto de mí, sería sólo objeto fenoménico de *mi* sensibilidad, no ser cognoscente real *dotado de* sensibilidad propia, etc.

Crítica del conceptualismo del universal con contenido de origen empírico pero elevado por abstracción al estado de inmaterialidad: Llamamos así a la posición de *Suárez,* aunque no desconocemos sus intenciones realístico-moderadas;

pero creemos que estas intenciones no fueron realizadas todo lo perfectamente que se debía por el Doctor Eximio. Según él, como ya hemos dicho, la inteligencia conoce directamente lo mismo que los sentidos: el individuo en su individualidad, y lo hace de la siguiente manera: la cosa excita, de una manera que podríamos llamar eficiente, a los sentidos; la determinación producida en éstos no tiene carácter de semejanza intencional del objeto, sino sólo de excitante que lo mueve a producir una imagen expresa semejante al objeto externo; producida además de una u otra manera otra imagen en los sentidos internos, el entendimiento agente, engendra en su conformidad —como si "mirara" a la imagen sensible o fantasma y la reprodujera inmaterialmente— una determinación o especie excitante en el entendimiento posible; bajo su impulso, éste pasa al acto, produciendo un verbo mental que representa al individuo material singular; después, el mismo intelecto posible, considerando su conocimiento del singular, separa la naturaleza del mismo, de las características accidentales individuales; esta naturaleza así separada por una precisión o conocimiento imperfecto, es llamada a veces universal absoluto, pero en realidad es la naturaleza individual del singular conocida sin ciertas particularidades de éste; después viene todavía una *comparación* entre esta naturaleza y otros individuos semejantes, y así se forma el universal propiamente dicho. Se ha pretendido por algunos suaristas modernos (como Alejandro en el libro ya citado) que esta gnoseología es más realista que la de Santo Tomás, y ello, porque afirma que lo primero intelectualmente conocido es lo singular. Demostraremos brevemente lo infundado de tal aseveración. Santo Tomás partía del hecho totalmente "sui-generis" de la presencia de lo otro en tanto otro frente al hombre cognoscente, presencia objetiva de lo otro que se manifestaba de inmediato como algo irreductible a una explicación que se hiciera en función de acciones

de tipo meramente físico-natural o de "imágenes" objetivas, cualesquiera, parecidas o "iguales" a la cosa, pues era *esta misma* la presente. El conocimiento era, pues, la verdadera y no metafórica identidad intencional de dos seres físicamente distintos, en el seno de un acto inmaterial común a ambos. Para explicar este hecho inmediato e innegable, era menester indicar cómo lo conocido podía llegar a esa existencia inmaterial, y cómo el cognoscente podía hacerse inmaterialmente lo conocido. Para ello no valía recurrir a causalidades de tipo eficiente solamente, porque un efecto no tiene, en cuanto tal, presente ante sí "objective" a la causa; ni tampoco el recurrir a una especificación según el ser natural, porque en ete caso la forma especificante haría un solo ser natural con lo especificado, en vez de mantenerse como *otra* frente al cognoscente. Era menester, pues, admitir una especificación *intencional* de los actos y facultades cognoscitivas, según una existencia no física de lo conocido en el cognoscente. Pero además era menester que nunca se cortara el hilo de la presencia auténtica de la cosa en el cognoscente, so pena de no poder volver a encontrarla. Los determinantes cognicionales, pues (las "species") tenían que determinar las facultades cognoscitivas de manera no meramente efectiva ni material ni según un ser natural, sino en el orden "sui-generis" del "esse intentionale"; pero a la vez no debían ser "cosas" "parecidas" a la cosa conocida (pues esto sería concebirlos materialmente) ni tampoco meros excitantes que no llevaran la "mismidad" de lo conocido al cognoscente, sino las formas mismas accidentales o sustanciales de las cosas en una *existencia* inmaterial. Y esto revelaba que el mundo capaz de influir así, e identificarse inmaterialmente con la inteligencia y sentidos en una presencia "sui-generis", objetiva, era un mundo penetrado de espíritu, vehículo de idealidad espiritual, capaz de alcanzar su epifanía y culminación en el hombre, conciencia del mundo (pues en él alcanza éste a

conocerse a sí mismo —ya que el hombre también es *del mundo*—, y porque el objeto del conocimiento inmediato del hombre es el mundo). Lo corpóreo mismo llevaba en sí lo cuasi-espiritual (su forma o *eidos*); y cuando eso cuasi espiritual de lo corpóreo llegaba al hombre, adquiría una existencia del todo espiritual en su inteligencia. Las diversas fases del conocimiento —sentidos externos, sentidos internos, inteligencia— no eran, así, más que distintos y progresivos grados en el camino del mundo hacia el espíritu, en el hombre, luz y complemento del mundo. Las "species", diversas re-presentaciones de lo mundano en sucesivos grados de espiritualización. Hasta que en el verbo del intelecto humano, el hombre "decía" espiritualmente la cosa, o, si se quiere, la cosa se decía a sí misma espiritualmente. Y este decir o decirse, era un ser o serse la cosa espiritualmente. Era ésta una concepción altamente espiritualista de la realidad, y del papel del hombre en ella, que no pudo mantenerse en el ambiente materializado de la última etapa, nominalista, de la Edad Media, y, menos, durante el Renacimiento con su naturalismo, y a través de los comienzos de la Edad Moderna y su ficisismo mecanista. El hombre, en estas últimas épocas, ya no era intencionalmente todas las cosas por ser el "lugar" de la existencia inmaterial, pero no metafórica, de aquéllas; ya no era la luz del universo, en que éste alcanzaba su sentido, razón de ser y perfección últimas: era una pura individualidad psíquico-material perdida entre tantas otras del universo inmenso que lo oprimía con su masa; su conocimiento, un sufrir "impresiones" de la actividad física de aquéllas y un "reaccionar" ante ellas formando en su interior "imágenes" más o menos parecidas a la realidad. La re-presentación, la re-pesencia del mundo en el hombre, se había transformado en "representación" (copia). Por eso los escolásticos de la época, (aún, a veces, algunos tomistas), interpretan la teoría de las especies intencionales concibiendo a

éstas como pequeñas cosas que representaban a la realidad como a una cosa parecida a ellas. Claro es que así, era imposible explicar cómo, después de todas las "químicas" mentales hechas sufrir a las determinaciones imprimidas por aquellas cosillas, era posible conocer (esto es, poseer "obiective") a la *cosa misma*, lejano *primum movens* de ese proceso. Descartes mostrará lo absurdo de esta pretensión, que para él era la de la escolástica "ut-sic". *Suárez* es inevitablemente influido por ese ambiente, y, viendo lo inverosímil de la doctrina de las especies materiales representativas de la cosa, les dará un papel *puramente* excitante de la facultad, sólo virtualmente productor de una representación o acto de conocimiento. Pero no se da cuenta de que, así, *se ha cortado para siempre la vinculación con la cosa, y jamás podrá el conocimiento alcanzarla.* En efecto, múltiples *hiatus* se dan en el proceso cognoscitivo según Suárez, concebido como actividad de tipo natural (predicamental): 1) Entre la *cosa excitante* y el *acto de conocimiento sensible.* ¿Por qué, en efecto éste debe ser conforme a la cosa y tender hacia ella, si la especie que lo determina no es sino excitante? Sólo por una especie de "armonía preestablecida" entre la reacción-imagen del sentido y la cosa exterior influyente. ¿Qué sentido tiene, hablar de excitación o impresión puramente eficiente o coeficiente *en el conocimiento*? ¿Y cómo conocer aquella armonía sin "salir" del conocimiento y sin recurrir a meros postulados?; 2) Entre el *acto-imagen del conocimiento sensible* y *la cosa*, esta vez como objeto terminativo del acto de conocimiento. ¿Cómo una conformidad o asimilación de la facultad —y a través de aquel excitante— puede consistir en un conocimiento *de la cosa misma*, y no de esa interna conformidad? ¿Es acaso el conocer un transitivo salir y tocar la cosa, gracias a la dirección inmanente impresa en el acto, como el de una flecha que se dirije a un blanco? Si no lo es ¿cómo se conoce la cosa, si la imagen no ha sido especificada "intentio-

naliter" por la especie? 3) Entre *la imagen del sentido externo y la del interno.* Suárez las disocia, porque cree que en la continuidad representativa está interrumpida por el medio, craso y no diáfano, del cuerpo humano y sus nervios, etc. Por eso tiene que recurrir a un sentido agente, interno. Olvida que ese medio no es un medio inanimado, sino substancialmente penetrado por la forma o alma, principio de unidad, y capaz de recibir *objective* y no sólo *subjective* y *materialiter* a las determinaciones de sus actos de conocimiento. Quizá la dificultad suareciana tenga su origen en su concepción de la actualidad propia de la materia: esa actualidad entitativa propia de la materia y poseída por ésta independientemente de la forma, en el cuerpo humano interrumpiría, en efecto, toda comunicación cognoscitiva en el tránsito de la determinación recibida, desde el sentido externo al interno; 4) Entre *este fantasma del sentido interno* y *la especie o determinación intelectual.* Para Suárez, el fantasma no es iluminado objetivamente por la luz del entendimiento agente, ni interviene instrumentalmente, bajo aquélla, en la determinación que sufre el entendimiento posible, o sea, en la formación de la especie impresa intelectual. El entendimiento agente se limita a "grabar" o "como pintar" en el entendimiento posible, una especie intelectual conforme al fantasma. Mas parece ser éste un antropomorfismo. Verdad es que el entendimiento agente es *del* hombre, pero no es *un* (pequeño) hombre. Suárez al parecer lo concibe como un pintor que, fijos los ojos en un modelo exterior, reprodujera lo que ve en un lienzo. Pero entonces en ese proceso se plantearían, de nuevo, todas las etapas del conocimiento y aun las de la acción. En efecto: el entendimiento agente seía cognoscitivo, y por ende, entendimiento posible; tendría que conocer un algo sensible —el fantasma— siendo él espiritual, y por ende debería estar dotado de una sensibilidad capaz de ser determinada por lo sensible, etc. Además, en el fantasma no está lo inteligible en acto. ¿Cómo, pues, podría "pintar" el entendimiento agente en el posible una especie inteligible conforme a aquél? ¿Los diversos grados metafísicos del ser se hallan acaso en el fantasma como estratos sensibles superpuestos?; 5) *Entre esa especie inteligible (y el acto que de ella deriva)* y el *singular sensible.* ¿Cómo una especie espiritual puede representar algo sensible-material? Y ¿cómo el acto de conocimiento intelectual *o* (según Suárez) "verbo" *o* "concepto subjetivo" puede ser "medium quo", no conocido como objeto, que lleva a conocer como objeto al singular mismo en su realidad física? Recuérdese cuán lejos lo hemos dejado a este singular real, y cuántas interrupciones en la continuidad cognoscitiva nos separan de él. Aquello sólo sería posible por un verdadero milagro. Además, ¿cómo, si el singular material en sí mismo no se ha hecho —como evidentemente no puede hacerse— inmanente al intelecto, puede ser conocido en sí mismo por un acto intelectual? O es éste un acto transitivo que *toca* a ese singular material, o lo que se conoce es la imagen intelectual, y nunca el singular en su realidad misma. Y se plantea el problema del *puente* entre nuestro conocimiento y la realidad. Todo por concebir a la cosa como excitadora eficiente del conocimiento y no como *objeto motivo,* con moción intencional-objetiva, y no sólo eficiente. El objeto terminativo se ha disociado así para siempre de la cosa excitante; 6) Entre los *conceptos objetivos y la realidad.* Surge de todo lo dicho, y también de la tesis suarista de la *perfecta unidad* del concepto objetivo de ente y de la *total multiplicidad* de lo real. Luego, no es verdad que el concepto objetivo suarista sea, como en otras partes pretende Suárez, la realidad misma.

Mas la filosofía no se compone del conocimiento de singulares aislados: exige lo *universal.* Veamos si en esto la solución suarista es satisfactoria. Ya hemos explicado cómo se forma el universal para Suárez. Si lo primero inte-

lectualmente conocido es lo singular (sin tener en cuenta ahora todas las anteriores dificultades en el conocimiento de lo singular mismo, que combinadas con las del universal, llegan a límites insospechados), la naturaleza que de él se abstrae, por separación de los accidentes, no puede ser sino —en el caso de que tal separación fuera posible, y diera una naturaleza y no una imagen —una *naturaleza individual*, porque ni, evidentemente, esos accidentes pueden ser principio de individuación, ni la espiritualización abstractiva es universalización para Suárez, ya que no considera a la *materia signata quantitatis* como principio de individuación. Luego, las dos primeras abstracciones suaristas no nos dan un verdadero universal, capaz de ser en muchos, sino sólo una naturaleza individual separada de sus accidentes. Por eso tiene que recurrir a una ulterior comparación de esa naturaleza con otros individuos "semejantes". Pero, ¿esta comparación es de aquella naturaleza con individuos, o con las naturalezas de esos individuos? Lo primero no puede ser, pues salvo haciendo de la semejanza un coincidir accidental y externo, no se puede decir que sean semejantes sino por su naturaleza, lo que supone conocidas las naturalezas de estos individuos. Lo segundo revelaría, una vez más, que la primera naturaleza "abstracta" no es universal, sino individual, puesto que se la compara con *otras* naturalezas, cada una de ellas de un individuo distinto. Pero entonces *¿qué es lo que se predica de muchos?* No la naturaleza primeramente obtenida, pues ésta *no es la de los demás individuos de la especie*, sino la del singular de cuyo previo conocimiento se obtuvo, por medio de la separación indicada, y la naturaleza de Pedro, aun sin accidentes, no es la de Juan o de Diego; no la *semejanza entre individuos de parecida naturaleza, o entre aquella otra naturaleza y la de estos individuos, o entre aquélla y estos individuos, porque recaeríamos en la posición de Stuart Mill y todas sus imposibles consecuencias en la predicación: decir*

Juan es hombre equivaldría a decir que Juan es una semejanza...; tampoco el conjunto de individuos parecidos o de naturalezas individuales parecidas, porque recaeríamos en la doctrina del universal-colección; tampoco algo que fuera distinto en cada predicación, porque entonces sólo sería, en realidad, predicable del individuo, el individuo mismo y se disolvería el universal y toda ciencia. Luego, sólo puede ser un *ente de razón* formado por la espontaneidad del intelecto sobre la base de la contemplación simultánea de un conjunto de naturalezas parecidas, de individuos distintos. Pero entonces la predicación, el silogismo, etc., producen los más extraños resultados. Al predicar el universal del singular se afirmaría la *identidad de un ser real con la comprensión de un ente de razón:* se diría que el individuo *es*... un ente de razón. En las predicaciones con *sujeto universal*, el predicado se afirmaría de un *ente de razón;* en el silogismo, cuyo término medio es universal, se conectarían los extremos por su coincidir en una mera unidad-ente de razón. El ente de razón, pues, sería el origen de toda universalidad y necesidad de la ciencia: estaríamos muy cerca de Kant. Además, ese ente de razón se habría formado sobre la base de la comparación de un número limitado de individuos: sólo sería válida, pues, en los límites de la experiencia hecha: empirismo, aniquilación de la verdadera necesidad y universalidad de todo conocimieno.

Queda así mostrado cuánto más lejos que Santo Tomás y que el tomismo puro se halla el suarismo con respecto a un legítimo salvaguardar del alcance real de nuestro conocimiento; y cuánto más indefenso que aquéllos, ante Kant. Lo que ocurre es que muchos suaristas argumentan en ciertos casos, no con razones demostrativas, sino con textos, exclusivamente; ahora bien: esto es engañoso, pues precisamente este autor y otros semejantes —cristianos en un mundo en acristianización creciente— se caracterizan por retener, por muy nobles razones religiosas, éticas, etc., to-

das las *conclusiones* principales de una auténtica filosofía espiritualista —como el valor del conocimiento, la distinción de sentidos e intelecto, la existencia e inmortalidad del alma, la existencia de Dios, etc.—, sin *comprender ni aceptar a veces los puntos de partida* desde los cuales podría inferirse todo aquello *legítimamente;* y por adoptar, en cambio, otros, que *deberían llevar a conclusiones incompatibles* con las arriba enunciadas, pero *frente a las cuales se detienen* por las sin duda nobles razones arriba expuestas. Aquellas conclusiones espiritualistas, pues, no se hallan a menudo en estos autores *en estado de ciencia,* sino sólo, en cuanto a la filosofía respecta, *de opinión.* La posición de aquéllos es, pues, en dichos casos, típicamente *conservadora,* pero no *intemporal* como la verdad.

Lo que en definitiva condiciona las soluciones suaristas del problema del conocimiento es su concepción del *ser* y del *ente corpóreo.* Conserva los elementos aristotélicos, pero dándoles un sentido totalmente distinto. En el ente corpóreo, según Suárez, la materia no tiene por único acto a la forma, sino que tiene su acto entitativo propio, e individual; la forma también es individual de por sí, no individuada por su existir en una materia con relación trascendental a la cantidad. *Cae así la imposibilidad de distinguir,* en esos *entes,* el *principio de especificación* y *el de individuación.* Si toda forma es individual por sí misma, cada ente no difiere de otro sólo por la multiplicación numérica, originada en aquella relación de la materia a la cantidad, sino también por el principio que debería ser especificador. Por eso el recurso a la multiplicabilidad de lo finito, esgrimido por los suaristas para explicar cómo puede haber muchas naturalezas de la "misma" especie, no es eficaz, porque no distingue la multiplicación numérica de una misma esencia en distintos individuos, de la multiplicación esencial (formal). No vale tampoco recurrir a Dios y su omnipotencia, por tres razones: porque no es de buena filosofía, sino

de espiritualismo inconsistente e inseguro como el de los racionalistas conservadores de la Edad Moderna (Descartes, Malebranche, Leibniz, Wolff), el recurrir a Dios como a un "deus ex machina" para explicar *efectos particulares* que no podemos explicar por imposibilidad racional y defectos de sistema, pues en verdad Dios lo explica todo y nada: todo como causa primera y universal; nada como causa segunda y particular (en filosofía); porque aún no se ha probado filosóficamente a Dios cuando se está "in via inventionis", en problemas de filosofía natural, de lógica o de gnoseología; antes, y al contrario, se están discutiendo problemas de cuya adecuada solución se originará la posibilidad de conocer a Dios, pues si no justificamos la universalidad, necesidad y alcance real del intelecto no lo podemos probar; y, si el universal no supera la contingencia, no se lo podrá de ninguna manera; finalmente, porque Dios no puede lo contradictorio, ni, por ende, multiplicar una esencia que no encierre un principio de multiplicación numérica distinto del que la especifica formalmente. No cabe recurrir a "una naturaleza que se realiza *muchas veces*", porque, como bien lo ha dicho el P. Sertillanges, este "muchas veces" está suponiendo el espacio, el tiempo y la cantidad, y, por lo tanto, la multiplicación misma, y la materia "signata", su raíz (40).

Crítica del conceptualismo de las ideas con contenido no empírico:

Es éste el de los racionalistas cartesianos de la Edad Moderna. El desarrollo y los éxitos de la física-matemática habían hecho creer —y esto halagaba la tendencia antropocéntrica de los hombres de la época— que era aquélla la filosofía de la naturaleza "ut sic"; y que llegaría a explicarla por la sola cantidad y movimiento local. Todo lo cualitativo, pues, que se resistía por su naturaleza misma a ser número o movimiento

local, fue relegado a subjetiva afección de los sentidos. Esto era por cierto ilegítimo, pues eso cualitativo aparece "obiective" a nuestro conocimiento, no como una simple modificación de nuestro yo. Pero ellos se las arreglaban para desatender estos datos "fenomenológicos" evidentes recurriendo a presupuestos "a priori" (no en vano eran racionalistas: esto es, neutralizadores del mundo real, obra de Dios, y constructores de mundos-entes de razón, obra de ellos mismos), y confundiendo cualidad sensible "sensada" con acto de "sensar" y aun con afección o pasión subjetiva, aprovechando la equivocidad de la palabra sentir. Quedaban, pues, completamente separados del mundo real presente a los sentidos, y tenían que echar mano a supuestas "ideas innatas" que representaban lo real como era, y no como aparecía a los engañosos sentidos. Esta "verdadera realidad" era, por supuesto, la de las construcciones matemáticas. Pero, ¿cómo conocer seres individuales y reales, entonces? Este problema se planteaba con respecto al yo, a Dios, y a los otros seres del mundo. Al pimero lo probaban por el pensar, y hacían de ello el punto de partida de la filosofía. Pero, pese a lo que dijeran, no lo captaban en su ser substancial, porque al cuerpo lo habían mecanizado o volatilizado; y porque la esencia del alma sólo se conoce luego de probada su existencia por reflexión sobre el acto de conocer. Pero, según sea *aquéllo desde lo que* se reflexiona, así aparecerá *aquéllo sobre lo cual se reflexiona*. Si se reflexiona desde el ente, aparece el que conoce como ente: como ente capaz de ser intencionalmente todo ente; si desde el "cogito", como "cogitans" o como "cogitare", sin más realidad; si desde los "cogitata", ya como "cogitans", ya como unidad ideal de "cogitata"; si desde un *puro* "objectum", como puro "subjectum". Y los racionalistas nunca reflexionaban desde el ente: por eso, pese a sus pretensiones, nunca se conocían filosóficamente a sí mismos como individuos entes y substanciales. A Dios, querían llegar a través de puras ideas,

por el argumento ontológico. Sostenían que la idea de Dios incluía su existencia. Pero o la idea de Dios es la esencia misma de Dios, o no. Si lo primero, es verdad que la "idea" de Dios encierra su existencia, pero ni hubiera sido necesario probarlo, pues estaríamos ante la deslumbrante visión beatífica de Dios, y nadie habría podido dudar ni por un momento de su existencia, ni la esencia divina tendría ese pálido y vacío aspecto de nuestra "idea" de Dios, ni la existencia estaría en ella como nota conceptual, sino como formidable presencia de lo Absoluto. No ha habido muchas veces en la historia occidental adulteración de Dios mayor que ésta, racionalista. Con pleno derecho Kant se negó a ver en esa "idea" un verdadero conocimiento de Dios. Si, además, estuviéramos en presencia de la esencia misma de Dios, nuestra mente sería divina, de por sí, sin sobrenaturalización gratuita recibida de Dios: el panteísmo sería inevitable: lo rozó Malebranche, y cayó en él Spinoza. Si la idea de Dios no es su auténtica esencia, entonces el argumento sólo prueba que a cierta idea de nuestra mente le corresponde la nota lógica de existencia, no que a un ser real se lo vea con su *acto* de existencia; y sólo por una asunción sin fundamento, puede postularse que existe una realidad que corresponda a los enlaces de nuestras ideas. A Dios sólo puede probárselo desde algo existente en acto, como condición real de su existencia en acto. Mas lo que nos es dado como existente en acto es el mundo, y nuestra propia existencia. Mas el mundo que nos es presente se ha volatilizado para los racionalistas, por la subjetivación de lo sensible y por las "ideas"-objetos; y el yo, como dijimos, no puede ser descubierto por aquéllos en su auténtica y sustancial existencia. Por ende, el racionalismo tampoco alcanza a lo real en Dios. ¿Lo alcanzará en el mundo? Menos que menos, porque, habiendo dado por objeto, al conocimiento, las ideas y no las cosas, no sabía como conocerlo en su auténtica existencia, si, para ello, no podía confiar en

la percepción inmediata, ni probarlo por inferencia a partir de puras ideas.

Apliquemos esto al problema de los universales. Decían algunos racionalistas que lo sensible era "idea adventicia", mera modificación subjetiva del alma. Mas la predicación revela que esto no es así. Porque, como hemos mostrado, se dan predicados universales aplicables a los individuos sensibles, por los que aparecen dotados de esencia y entidad. Esos predicados, pues, en su contenido, encierran una unidad irreductible a sensación, encierran un *eidos*. Y entre ellos están los predicados de contenido cualitativo, también universales y dotados de especificidad, etc. Otros racionalistas, como Leibniz, sostenían que las "ideas sensibles" eran "ideas intelectuales" confusas. Esta doctrina, que tiene por implícita mira la de realizar el ideal racionalista de reducción del mundo dado a "doble" de una pura construcción necesaria de la mente, es insostenible. ¿Cómo creer, en efecto, que una idea puramente intelectual, por el hecho de ser imperfectamente conocida, pueda aparecer como cualitativo-sensible, extensa, etc.? ¿Cómo creer que por *análisis del contenido actual* de una "idea" sensible, ésta pueda transformarse en intelectual?

Mas entonces, ¿cómo se conocían individuos según el racionalismo? Este había heredado la teoría escotista-nominalista-suarista de los conceptos intelectuales representativos de individuos, en forma directa. Por eso Descartes reducía el universal a una forma confusa de pensar una pluralidad de individuos. Contra esto está la esencia misma de la predicación, según hemos visto. Y, ¿cuáles eran las "ideas" intelectuales que nos representaban individuos? Fuera de las ya criticadas ideas de Dios y del yo, las ideas matemáticas, especialmente la extensión. Conforme a la ontología mecanicista de la época (salvo Leibniz), se representaban el universo como una extensión indefinida, y a

cada ser particular, como un trozo o modificación de la extensión. Con esto aniquilaban la verdadera individualidad, y toda diferencia de esencias en el mundo material. Pero la extensión que aducían, en verdad, ni era, como creían, una pura idea intelectual, ni nada real, sino un ente de razón con fundamento imaginativo. Lo real está dado, en el mundo sensible, por individuos *extensos*, pero no por individuos-trozos de extensión. La extensión real, es, pues, accidente concreto de individuos substanciales. Por eso la substancia de éstos será *extensa*, pero no "extensión". La extensión, como concepto, es el concepto abstracto de una determinación accidental de los individuos (un universal accidental perteneciente a la categoría de cantidad); como realidad existente, esa misma determinación dada en los individuos; como infinitud vacía, un ente de razón, como dijimos, con fundamento imaginativo. El racionalismo se quedaba con éste y quería hacerlo sustancia de la realidad.

c) *Crítica del objetivismo de lo ideal*

No se caiga en error por causa de este título: no se pretende con él negar la existencia de objetos a los que pueda llamarse ideales en algún sentido; sino oponerse a la reducción a "ser ideal" de toda esencia, todo universal (sin hacer distinción a su respecto), etc.

Husserl está afectado por una concepción en cierto modo kantiana de la "cosa en sí" y de lo trascendente, y también de la sensibilidad; y por una en cierto modo positivista de la realidad. "Una auténtica teoría del conocimiento —dice en sus *Meditaciones Cartesianas* (41)— sólo tiene sentido, según esto, como una teoría fenomenológico-trascendental, que en lugar de tratar de llegar con inferencias (sic) de una supuesta imanencia a una supuesta trascendencia, de ciertas "cosas en sí" que se pretende son incognoscibles por principio (sic) y son otros tantos contrasentidos, trata exclusiva-

mente de esclarecer sistemáticamente la obra (sic) del conocimiento; una teoría en la cual ésta ha de hacerse comprensible de un cabo a otro como obra intencional". Es decir, que lo que no es *constituido* por la *obra* del conocer intencional, no sería cognoscible, sino "cosa en sí" en el evidentemente inaceptable sentido kantiano. Por eso, admitiendo, como admite, la "trascendencia" del mundo, hace de esa misma trascendencia una constitución de la conciencia. En cuanto a la *sensibilidad*, concibe las cualidades sensibles como elementos subjetivos y constitutivos "reales" de las "vivencias"(42), y las distingue de lo objetivo, sentido que sólo adquieren cuando son "animadas" por un acto noético. Mas como la objetividad es también una constitución de estos actos, cabe decir, no que son, sino que aparecen como objetivas. En cuanto a la *realidad*, la caracteriza, en sus Investigaciones Lógicas, como temporalidad (43) e individualidad.

Con estos elementos: cosa en sí como incognoscible; lo cognoscible como constitución por el conocimiento; trascendencia como sentido constituido por el conocimiento; lo sensible-inmediato como subjetivo, y lo real como lo temporal, estamos en condiciones de apreciar la solución husserliana al problema de los universales.

El universal no es temporal ni individual: *luego* es ideal. Lo individual-real y lo universal-ideal aparecen continuamente caracterizados por determinaciones opuestas, y hasta se dice: "...se divide la unidad conceptual de la predicación en dos especies esencialmente distintas: según sean atribuidas (o negadas) a una individualidad sus propiedades, o a una especie sus determinaciones genéricas"(44). Esta separación es facilitada por el hecho de que Husserl toma siempre por ejemplo de "universales" a objetos matemáticos o a esencias accidentales y *doblemente* abstractas: no sólo abstractas respecto del sujeto individual, sino

también del sujeto en general: no "lo rojo", sino "la rojez". Ahora bien: ni el número, por ejemplo, ni las formas doblemente abstractas, y menos aun si son accidentales, son verdaderos universales. El número 5 no se realiza, concretándose, en una infinidad de números 5 individuales; es una especie de singularidad específica él mismo; la rojez no tiene como realizaciones individuales infinidad de *rojeces individuales*, aunque sí tenga, *lo rojo*, posibilidad de existir en multitud de cosas rojas. No se plantea tampoco la relación de los universales substanciales: "hombre", por ejemplo, con respecto a todos los hombres posibles. Por eso cuando habla, como lo hace en sus "Ideen", de la "ley de la inseparabilidad del hecho y de la esencia", no lo puede entender en el sentido de que lo universal esté en su contenido, realmente, en lo individual, identificado con él, sino en el de que en ese "hecho" se nos aparece una "esencia" ideal como en un *ejemplo* capaz de dar pie a la mente a una "abstracción" que no es realmente tal, sino una constitución total de la esencia por la conciencia. Contribuye también a esto aquella concepción subjetivista de la sensación, ya que todo individuo del mundo material se nos presenta gracias a los sentidos, y si éstos no experimentan sino lo subjetivo, lo que nos hacen conocer no puede dar pie a que la inteligencia vea allí un auténtico individuo subsistente que lleva en sí el contenido del universal, sino que aquélla constituye, por cierto acto de conciencia, un mero individuo "objetivo" en el que otros modos de conciencia *pondrán* la esencia ideal.

Esta imposibilidad en que estaba Husserl de vincular lo universal y lo individual de un modo en que lo con-sistente diera real esencia a lo existente, y lo existente, real existencia a lo con-sistente, debe, sin duda, haber facilitado la reducción husserliana de lo trascendente a constitución de la conciencia, pues sólo encontraba, frente a sí, fenómenos sensibles subjetivos y esencias ideales inexistentes; y de

ambos era un poco difícil obtener individuos subsistentes y esentes con un modo particular de ser que fuera su esencia real, aunque también presupuestos fenomenistas e idealistas han condicionado aquel punto de partida a su vez.

Por eso, y aunque distingue con cuidado los objetos, de las significaciones de los objetos, según hemos dicho en otra parte, esos objetos —sin otra esencia que idealidades—, deben haber quedado como inconsistentes para Husserl, y en una situación que favorecía su constitución por la conciencia como su único ser.

En efecto, Husserl admite que en sus actos directos "la conciencia" tiende a lo trascendente a ella; pero, por todas las razones anotadas, parece concebir estos actos como "flechas" disparadas hacia un blanco que *no se ve*, y del cual sólo puede saberse algo por examen de la dirección inmanente a la flecha; con el resultado paradójico de que luego será esta dirección —y aun más el acto de dirigir— la que *constituya* el ser del blanco hacia el que la flecha se dirige. Pero a esto objetamos: en el acto directo, ¿se conoce o no se conoce lo trascendente, en sí mismo? Si se conoce, imposible suprimirlo sin caer en el escepticismo absoluto, ya que entonces podría dudarse de todo lo que se conoce, y también de la "conciencia", etc. Si no se lo conoce, ese acto hacia lo trascendente no puede ser un acto de conocimiento. ¿Cómo tendría valor la reflexión sobre el conocimiento de que tanto uso hace Husserl, si el conocimiento sobre el que se reflexiona no fuera verdadero y válido conocimiento? A menos que se diga que sí lo es, pero que el conocimiento es constitución de su objeto. Mas entonces la intencionalidad habría perdido su auténtico sentido: el de que "todo conocer es conocer algo" se habría reducido a significar algo no distinto de lo que se dice cuando se afirma que todo producir es producir algo, o todo constituir, constituir algo; pero entonces se habría volatilizado lo

específico de aquélla: el tener presente "obiective" a algo, pues una *constitución no tiene por qué tener presente en esa forma a lo por ella constituido.* Y no vale recurrir a la "conciencia", porque se trata de saber qué es ella, precisamente, y, además, porque la con-ciencia en sentido estricto, presupone el conocimiento directo sobre el que explícita o virtualmente reflexiona. En realidad, con esta reducción de la intencionalidad a la constitución se ha perdido una vez más en la historia el auténtico concepto de la *especificación formal-objetiva* en beneficio de la *eficiencia*, y con ella se ha perdido la posibilidad de justificar el conocimiento mismo. Porque si cuando conozco, mi conocimiento es conocimiento de *algo*, mi conocimiento es *algo* y de *este algo* gracias al *algo* que por él se conoce: es el *algo* conocido el que determina el que mi conocimiento sea conocimiento de *ese algo*; porque si no, sería conocimiento de *otro algo* (o de nada, esto es, no conocimiento). Luego, es lo conocido lo que especifica el conocimiento; y cuando se lo conoce, en actitud directa, no *como* conocido —aunque se lo conozca *por* un acto de conocimiento—, sino como *ente*, no es su ser-conocido el que especifica mi conocimiento, sino su *absoluta entidad.* Esto nos revela que hay en el intelecto, una cierta pasividad —junto a su actividad innegable— pero no una *pasividad ante una eficiencia*, única que parecen concebir Kant y Husserl, y que por eso, con razón, niegan: sino una pasividad sui-generis; una pasividad de especificación objetiva en el orden de la causa formal. Ruinosa es, en efecto, la doctrina de la *pura* actividad del intelecto. Si el conocimiento no estuviera determinado por lo conocido, *tampoco lo estaría cuando lo conocido fuera el conocimiento mismo*, y por ende nada se sabría acerca del conocimiento(45). Si la reflexión especificara su objeto —y no éste, especificado a su vez por el ser, a la reflexión— la reflexión sobre la reflexión especificaría a la primera reflexión, etc. y entonces ni siquiera habría verdadera reflexión,

sino *sucesivos actos directos*, cada uno de ellos productor eficiente de algo, pero *incapaces de conocerse como tales*, porque no podrían reflexionar sobre su auténtico ser, ya que este ser sería a su vez producción total de otro acto, y así al infinito, no en el tiempo, sino en la *actual* existencia, a partir del más mínimo acto de conocimiento. Y entonces no habría especificación objetiva primera, ni por ende conocimiento alguno. Habría, no un *reflexionar*, desde el ente al conocimiento a que aquél especifica, desde éste al conocimiento en que se lo conoce, etc., sino un *descender* desde un *primer constituyente* a constituyentes intrínsecamente subordinados a aquél, pero que ni lo conocerían, ni conocerían sus constituciones *efectivas*.

Por eso cuando Husserl dice que todo objeto es objeto dado en su conciencia, y que *por lo tanto* es una constitución *de* su conciencia, tenemos derecho a decir: se hace allí un tránsito ilegítimo. Una cosa es *lo* conocido y otra el que eso conocido *sea* conocido. Lo conocido no puede ser conocido sin ser conocido, efectivamente, pero ello no indica que su ser sea el ser-conocido ni el conocimiento por el que se lo conoce, ni una constitución hecha por éste. Ninguna cosa real se *define* por su ser conocida, ni por el conocimiento por el que se la conoce; está presente, pues, al intelecto, como algo cuyo ser no consiste en ser conocido. Luego, el conocimiento *no puede constituir su esencia*, sino sólo *su modo de "existencia" contingente como conocida*". Husserl desconoce la distinción de esencia y existencia; sólo la concibe como una distinción entre el ser individual —existencia— y la esencia ideal —esencia—; nunca, como capaz de darse *en el individuo real* (que no es "existencia", sino *ex-sist-ente*) y *en el conocimiento* (lo conocido, y la existencia de conocimiento de lo conocido). Lo que se conoce fundamentalmente en el acto directo no es esta existencia de conocimiento, ni la cosa como cualificada por ella, sino la realidad de la cosa; sólo por reflexión se conoce aquélla,

pero también se conoce en esa reflexión que dicha existencia no constituye intrínsecamente ni es capaz de poner absolutamente la esencia de lo conocido.

Y por aquí venimos a entroncar, de nuevo, con el problema de los universales. Dice Husserl: el universal es un ser ideal. Distingo, contestamos. A veces, puede que en cierto modo sí. Pero a veces no: es un *ser real en existencia "ideal"*. En efecto, le diríamos, también son universales "hombre", "animal", "viviente", etc., y ello, en el pleno sentido de la palabra. Como tales, se me presentan como *unidades*, pero no como *singularidades* (pues toda singularidad es incomunicable a muchos); mas por lo mismo, como *virtualmente múltiples (unum in multis)*. Tienen una relación "trascendental" —en el sentido tomista— a una multiplicidad. Y tanto, que se predican de los *individuos* como idénticas con ellos en su comprensión.

Así que: los conocemos como no constituidos por el conocimiento; y los conocemos como realizándose en una multiplicidad de individuos, por identificación y comunicación de su contenido a cada uno de ellos. Mas un individuo no es un ente ideal. Y si el universal fuera, en todo sentido, un ente ideal, al afirmar "Pedro es hombre" afirmaríamos que es un ente ideal. Y no se diga que "hombre" es sólo una significación: no se predican las significaciones de los entes reales. Además, ¿qué significaría esa significación: al individuo como individuo? Caeríamos en las contradicciones del nominalismo y conceptualismo. ¿A una colección? Lo mismo. ¿A una unidad ideal? Volveríamos a lo de arriba. Luego a algo real en existencia mental, pero cuya existencia mental no se predica, sino su materia real. Y por eso no se cae en este sofisma: Juan es hombre; hombre es universal; luego Juan es universal. Porque en el primer caso, hombre se predica en su contenido; en el segundo caso, de esa "materia" se predica su estado de existencia mental,

connotándose solamente el contenido, como afectado idealmente por ella.

Y así los individuos adquieren verdadera consistencia, y las esencias existencia y concreción, y el conocimiento verdadera dignidad (que no consiste en crear mundos aparentes, o apariencias de mundo, sino el ver intelectivamente lo esencial y lo trascendental en el mundo real). Y así nos podemos explicar —lo que Husserl esquiva— cómo conocemos las cosas no como meras "objetividades", no como meras "objetalidades", sino como verdaderas "supositalidades" o, aun más, como verdaderos, concretos y existentes "supósitos", *sujetos de existencia.* De hecho, las más de las determinaciones que afirmamos de las cosas serían absurdas si se aplicaran a meros objetos. Las acciones, las pasiones, la verdadera cantidad inherente en algo realmente activo y pasivo, etc., etc., suponen seres con supositalidad, no meros objetos, incapaces de actuar ni padecer, ni de ser realmente cuantitativos. El cuerpo humano también lo supone. Y sin él, se nos volatilizan los hombres en meras constituciones intencionales, también (y recuérdense las infructuosas y no siempre coherentes intentos de Husserl para salvar la trascendencia de los "otros yo"). Mas una constitución intencional es incapaz de ser *verdadero* sujeto (y no solo *pensada como* sujeto). Dice Husserl que el fuego individual quema, mientras que el concepto universal de fuego no quema. Indudablemente, pero, ¿no quema *este* fuego *porque es* fuego? Y aquel otro caso de fuego, ¿no quema también, y lo hace porque es fuego? (y no agua, por ejemplo). ¿Y no son ambos igualmente fuego, aunque sean distintos individualmente? Luego, el ser-fuego es *algo en muchos,* pero no algo ideal en muchos (pues lo ideal no quema). Luego, es algo real. Pero multiplicado numéricamente en muchos. Por ende, el concepto universal tiene fundamento real en algo ontológicamente capaz de darse en muchos. Y, por eso, en aquel concepto, la unidad

positiva de abstracción que prescinde de la individuación, es, si se quiere, ideal; pero no la materia, lo conocido bajo aquel *estado* de abstracción. Y esta materia no es el individuo en cuanto individuo, sino la "esencia" "fuego", que se da o puede darse en infinidad de casos particulares, pero que no es, repetimos, en su existencia ni posibilidad ontológicas algo ideal, porque lo ideal no quema, y cada caso particular de fuego quema por ser fuego y no otra cosa. Luego, la materia del universal es algo real en muchos. Luego, hay esencias reales. Luego, es falso el ideal-objetivismo, que hace surgir la esencia de una significación e intención mentales.

Hartmann está en mejor situación que Husserl ante este problema, en cuanto se niega a admitir una constitución del "ser ideal" por la conciencia. Pero está lejos de descubrir la relación de lo ideal con lo real. Toma como ejemplos, generalmente, también, entes matemáticos y lógicos, y ello aumenta aquella dificultad. Hasta le parece más consistente y segura la idealidad que la realidad; y a veces trata de fundar la independencia de ésta frente a la mente en su concordar con lo ideal, como la naturaleza con los números. Pero el hecho de que tenga, en último término, que recurrir a ciertos estados emocionales para tratar de probar la existencia real de las cosas, muestra que no ha encontrado la manera de vincular la inteligencia y sus objetos a lo real, ni, por ende, lo universal a lo sensible-individual. (Cfr.: *"Neo-Scholastic critique of Nicolai Hartmann"*, por James Collins, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Univ. of Buffalo, sept. 1945.) Si los fenomenólogos cayeran en cuenta de que "la materia del ser ideal, aquella naturaleza que constituye su contenido, vaga por todos los rincones del ser" y de que "materia de lo ideal pueden serlo lo mismo la substancia que el accidente en cualquiera de sus clases", por lo que cabe decir que "si lo ideal fue descubierto primero en el ámbito matemático,

ello no significa que ese sea su exclusivo dominio" como bien expresa *Antonio Millán Puelles* en su obra ya citada, *"El problema del ente ideal"*, y si combinaran ello con el estudio más profundo de la predicación, verían que es necesario, so pena de llegar en ésta y en la silogística a los mayores absurdos, y so pena de duplicar inútilmente el mundo, reconocer que esa materia no es sino la naturaleza real de los seres reales en estado de positiva universalidad por obra de una abstracción intelectiva (46).

Para un mayor desarrollo de estos problemas, nada mejor podemos hacer que remitir al que esto lea a las páginas del libro que acabamos de citar.

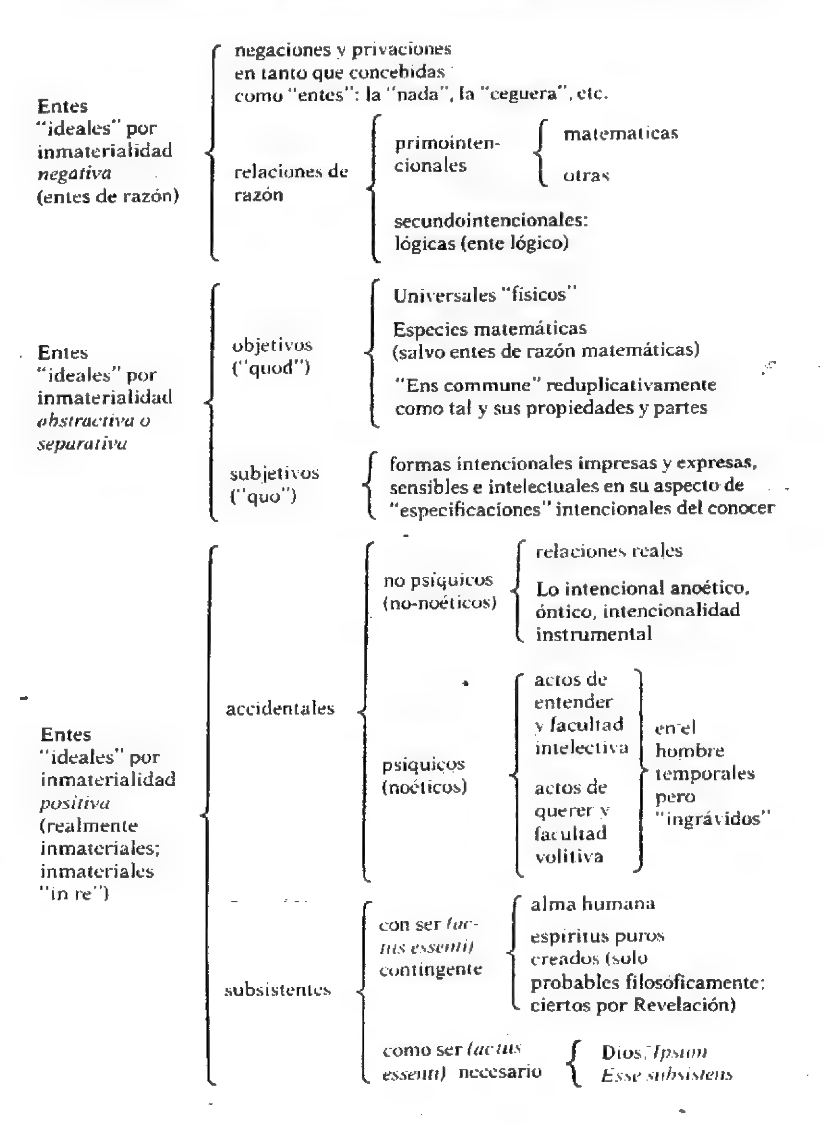
Terminaremos este parágrafo con un cuadro —que se podrá leer en la página que sigue— que pretende mostrar la gran equivocidad del término "ente ideal" si se lo define por la inmaterialidad o ingravidez.

d) *Crítica del realismo exagerado*

Una *primera forma* de realismo exagerado es la de *Platón*, o sea el realismo de las *Ideas*. Contra la misma, objetamos lo siguiente (47):

1) *No salva la verdad de la predicación:* Lo universal puede predicarse de lo individual: afirmamos, p. ej., "Pedro es hombre", "el perro es irracional", etc; es decir, se dan juicios en que se predica un universal de un singular, o de otro universal de menor extensión. Ahora bien, al decirse "A es B", se afirma que toda la comprensión del predicado se encuentra intrínsecamente en el sujeto. Pero el predicado, en el sistema platónico, debería ser una Idea separada del individuo o de la Idea menos universal: luego, su comprensión no podría encontrarse en aquél o en ésta, ni predicarse de ellos.

CORRELATOS DE LA SIGNIFICACION *EQUIVOCA* DEL VOCABLO "IDEAL" EN LOS SENTIDOS DE "INTEMPORAL" Y DE "INGRAVIDO"



2) *Falsea el conocimiento inmediato del universal:* No es posible dudar de lo inmediatamente evidente, pues esa evidencia es la luz objetiva misma de lo presente al entendimiento. Ahora bien: lo universal se percibe intelectualmente como tal, como común, como uno en muchos, como virtualmente múltiple, no como singular. Pero si fuera algo separado, como la Idea platónica, sería algo singular, y aparecería como tal.

3) *No permite una auténtica doctrina de la participación, por confundir la real con lo lógico:* O la participación platónica pone algo intrínseco en los individuos, o no. Si lo primero, podría eso intrínseco abstraerse de las condiciones individuantes, y predicarse de todos los poseedores actuales o posibles de eso intrínseco: no habría necesidad de recurrir a la Idea. Si no pone nada intrínseco, los individuos serían puramente vacíos y aparentes: no tendrían naturaleza en ellos. Si el contenido de las Ideas estuviera a la vez dentro y fuera de los singulares, se caería en manifiesta contradicción: la misma Idea sería un singular separado, y al mismo tiempo la naturaleza intrínseca de una multitud de singulares: lo que viola el principio de identidad.

4) *Destruye la ciencia:* La ciencia de algo consiste en el conocimiento de algo intrínseco a ese algo. Mas si lo universal fuera Idea separada, no se conocería nada intrínseco de lo sensible. Luego, menos podría saberse nada de lo suprasensible, pues sólo el mundo sensible nos es presente, ya que no tenemos conceptos propios y positivos de lo puramente inmaterial (y no sólo inmaterial-abstracto).

5) *La subsistencia de las Ideas da lugar a consecuencias contradictorias con la esencia misma de algunas de esas Ideas:* Si todo universal fuera Idea subsistente, habría accidentes que serían Ideas: luego, serían subsistentes. Mas el accidente es precisamente aquello a lo que le compete no

subsistir, sino inherir en otro. La contradicción, es, pues, evidente. Además: algunos universales son entes de razón, como lo negativo y lo privativo (tinieblas, ignorancia, ceguera, etc.). Mas si fueran Ideas tendrían que subsistir. Ahora bien: serían entonces algo positivo. Mas lo positivo no es negativo ni privativo. Luego... Hay universales que son especies y otros que son géneros. Mas si el género subsistiera separado de sus especies, no debería contener nada de ellas. Y entonces se daría, por ejemplo, un Animal en sí que no sería ni racional ni irracional; un Triángulo en sí que no sería ni equilátero ni no equilátero, etc.

6) *Argumento aristotélico del "tercer hombre":* Si por el hecho de que se dan en la naturaleza cosas dotadas de una naturaleza igual, hubiera que admitir una tercer realidad, la Idea, de la que aquellas participarían, debería darse otra Idea para explicar la comunidad de naturaleza de cualquiera de los individuos y aquella Idea, y así al infinito. Por ejemplo: si por existir dos hombres hubiera que admitir el Hombre en sí; para explicar la semejanza de este Hombre en sí y alguno de los anteriores —ambos, en efecto serían hombres— sería necesario poner un tercer Hombre, etc.

Una segunda forma de realismo exagerado es la de los *Ontologistas*. Dicen que los universales son Ideas divinas. Contra esto, argüimos así (48):

1) *O se elude la cuestión o se cae en panteísmo:* Si se quiere decir que las Ideas divinas son universales "in causando" o "in repraesentando", se dice verdad, pero no se está en el problema del universal "in praedicando" o "in essendo", que es lo que aquí nos interesa. Si se dice que son este último tipo de universal, las Ideas divinas serían la naturaleza de las cosas. Mas las Ideas divinas no son distintas realmente del propio Esse divino; luego, todo singular tendría por naturaleza el *Esse* divino. Mas el *Esse* divino no es muchos, sino uno. Luego todas las cosas serían uno.

Luego no habría pluralidad substancial, y todos los individuos no serían tales sino como accidentes de la substancia divina. Mas lo divino, siendo Absoluto e Incondicionado no puede tener accidentes. Por lo tanto, se cae en absoluta contradicción.

2) *Se tendría que tener inmediato conocimiento de Dios:* Lo que se predica de algo se conoce inmediatamente. Luego, si el universal fuera una Idea divina, tendríamos que estar en presencia intuitiva de Dios. Mas esto va contra la experiencia; y también puede objetársele lo dicho sobre el argumento ontológico al tratar de los racionalistas en el parágrafo dedicado al conceptualismo.

3) *Se le puede objetar lo mismo que a Platón hemos objetado en los cuatro primeros argumentos allí expuestos.*

Otra forma de realismo exagerado es la primeramente enseñada por *Guillermo de Champeaux* y otros representantes de esta tendencia en los orígenes de la escolástica. Cabe objetarle lo siguiente (49): (Recordemos que sostenía que la naturaleza es universal en acto sin dependencia de ninguna operación abstractiva, y que se daba en los singulares como algo distinto de ellos, y no multiplicada con ellos):

1) *Ni a la naturaleza "secundum se" ni a la naturaleza en los individuos compete un estado de positiva y actual universalidad:* No "secundum se", porque en este estado sólo le corresponden predicados esenciales y quidditativos, y el "ser-universal" no se pone en la definición de ninguna naturaleza real. Además, si le correspondiera, sería necesariamente universal, pero entonces no podría estar intrínsecamente en cada individuo, es decir, no podría existir en estado de individuación. Mas nada hay en el individuo que no esté individuado, luego... Menos, pues, puede corresponderle universalidad en los individuos. Pues, si no estuviera singularizada ¿qué significaría eso de estar en ellos? No

localmente, como un manto que cubriera a una pluralidad, pues eso sería absurdo. No toda en cada uno, pues entonces, so pena de contradicción, esa unidad de totalidad no podría ser algo real, pues al mismo tiempo sería múltiple, y por ende no una.

2) *Pervertiría la recta predicación:* Si la naturaleza no se multiplicara en los individuos, tendría una unidad numérica; luego, los individuos sólo podrían ser accidentes de esa substancia. Pero la substancia no puede predicarse del accidente: no puede decirse que "el color de Juan es Juan", luego tampoco podría predicarse el universal de los individuos.

3) *Todos los individuos serían una sola substancia:* Con lo cual perecería toda actividad propia, conciencia propia y personalidad, libertad y responsabilidad.

4) *Se darían contrarios que existirían a la vez en el mismo sujeto real:* Si la misma substancia animal estuviera sin multiplicación en Pedro y en el asno, he ahí una substancia que sería a la vez racional e irracional. (Abelardo.)

5) *La individuación no puede provenir de accidentes:* Si todas las substancias son en realidad una substancia, por las mismas razones, todas las cualidades serían una sola cualidad, todas las cantidades una sola cantidad, etc. Luego ningún accidente puede diferenciar a un individuo de otro. (Abelardo.)

6) *Se caería en panteísmo:* Así como todo hombre se reduciría a un hombre, todo animal se reduciría a un animal, todo viviente a un viviente, todo corpóreo a un corpóreo, todo ente a un ente.

Contra *Escoto*, quien dice que *en el individuo* la naturaleza es distinta de la *haecceidad individuante*, se puede objetar:

1) *No se salva la recta predicación:* La parte no puede ser predicada del todo. No se puede decir que Juan sea su pie o su cabeza. Pero si la naturaleza se distinguiera "a parte rei" del principio individuante, no cabría predicar el universal que la encierra del individuo, pues no sería, en la realidad, idéntico al todo de éste, ni menos de la haecceidad. Pero entonces la haecceidad no participaría de la esencia sustancial; y aquello por lo cual Juan es Juan, no sería humano.

2) *Corre el peligro de retrotraer a la doctrina de Guillermo de Champeaux:* Si la diferencia individuante o especificante no se identifica lisa y llanamente con la naturaleza específica o genérica, individuándola y diferenciándola intrínsecamente de la naturaleza de otro individuo, no se ve como ella pueda multiplicarse realmente en cada individuo (50).

Contra los *idealistas absolutos* valen buena parte de las objeciones hechas a los conceptualistas, fenomenólogos y realistas exagerados de los tres últimos tipos vistos recién. Cabe también la siguiente: O todo se puede probar racionalmente "a priori" o no. Si lo segundo, se admite lo dado, y por ende la realidad. Si lo primero, habría que probar a priori a cada uno y todos los individuos (y también a los primeros principios de la demostración). Y si no se puede probar a los individuos, o se reconoce su existencia (aunque sea "fenomenal") o no, Si sí, cae el idealismo absoluto; si no, se niega toda realidad, pues nada subsiste que no sea individuo.

2. Exposición del realismo moderado (51)

Todo lo dicho hasta aquí ha facilitado el camino para la comprensión del realismo moderado, y también ha allanado obstáculos para su aceptación. Hemos visto que el universal ni es un nombre, ni un concepto subjetivo de nuestra mente, ni un puro ente ideal en todo sentido separado del real, ni algo que, también en *todo* sentido, sea real, y subsista de por sí, como realmente distinto de los individuos y de lo individual o individuante en ellos. Menester es, por lo tanto, rechazar estas soluciones *masivas*, y distinguir con finura los múltiples sentidos de "universal" y sus relaciones entre sí y con lo particular; ver lo que en ellos a la realidad debe adscribirse, y lo que proviene de nuestro modo de conocer; y las distinciones que surgen de la variación de las actitudes o intenciones mentales en los objetos considerados y por ende también en el universal, y en aquellas relaciones de éste con lo singular y con otros universales inferiores o superiores.

a) *Existen en nuestra mente conceptos verdaderamente universales, a los que corresponde en las cosas una naturaleza o esencia expresada en ellos. Pero esa naturaleza, en su existencia real, no es universal, sino singular:*

Nos referimos, por supuesto, al universal "in essendo" o "in praedicando". De las demás acepciones del término "universal" ya hemos hablado en otra parte, y las hemos excluido del puesto central en este trabajo. El universal objetivamente concebido como "siendo en muchos" o "capaz de ser en muchos" y "predicable de muchos", se ha manifestado como irreductible a sonido, a nombre, a un singular confusamente conocido, a una colección, a una imagen o colección de imágenes y a cualesquiera de estos elementos combinados. También ha revelado no poder ser un concepto subjetivo con contenido empírico y sin forma "a priori", ni con ésta, ni el resultado de la comparación de una naturaleza individual con individuos "semejantes", ni una idea innata confusa; ni una objetividad ideal constituida totalmente por modos de conciencia; ni un ente ideal

no comunicable a los individuos como identificado con ellos en su materia, ni una Idea subsistente, ni una Idea divina, ni una substancia común a los individuos e idéntica numéricamente en todos ellos, etc.

Conocemos objetivamente algo, dotado de una estructura que le conviene necesariamente e intrínsecamente; pero lo conocemos no como un individuo, sino como capaz de ser en muchos, y como connotando a una multitud. Vemos que eso conocido, en cuanto a la naturaleza conocida, existe o puede existir en la realidad en los singulares, e identificado con ellos. No captamos, pues, a esa naturaleza como algo *realmente* separado, pues la predicamos de los individuos por conocer de algún modo su existencia actual o posible en ellos.

En nuestros actos intelectuales directos, y presente un singular por los sentidos, tendemos hacia la realidad, pero no conocemos la individuación de esa realidad sino sólo lo quidditativo desindividuado. Pero como la verdad es la adecuación del intelecto, no sólo con la esencia, sino con el ente (y éste incluye el *esse*), y como no es verdad que *exista*, eso, *desindividuado;* y como lo abstracto, por el solo hecho de serlo, connota lo que por esa abstracción se ha dejado o abandonado como término *a quo* de la misma; y como la esencia de una cosa material existe en estado de materialidad e individuación, y no de inmaterialidad abstractiva, el intelecto, advirtiendo todo ello, y gracias a aquella connotación y relación a lo que se ha dejado, "desciende" desde el universal al singular, conociéndolo ahora también, pero bajo la luz de lo inmaterial-abstraído, como aquello *en* que *existe* la naturaleza considerada. No son estos momentos separados temporalmente, ni entre sí discontinuos. Antes bien: ni siquiera se conoce perfectamente la esencia sino retrotrayéndola al individuo, ni, por supuesto a éste como ente —intelectivamente— sino bajo aquella retro-tracción.

El individuo material se conoce iluminado por su propia esencia espiritualizada por el intelecto y re-puesta en él. Pero el misterio de su diferenciación numérica queda siendo tal, porque se lo conoce sólo como el ente no universal en quien se realiza y existe la esencia universal. Esta operación se llama "reflexio ad phantasma". Reflexión, no porque necesariamente en ella el intelecto vuelva sobre su propio acto, sino porque *tiende al objeto de otra facultad*, a partir del cual se ha realizado espontánea y necesariamente la abstracción por el entendimiento agente. No tiende tampoco necesariamente al fantasma en cuanto tal, sino al objeto por él re-presentado. (Al entendimiento agente se lo conoce, en cuanto se cae en cuenta de la *identidad real del contenido del universal y el ser de lo singular*, como causa de esa presencia de lo universal como tal ante el intelecto). El proceso del conocer directo es un círculo: se sale de lo singular y se vuelve a él. Pero se sale de lo singular inconsciente y necesariamente; se vuelve a él con luz intelectiva, porque sólo a partir de lo des-materializado se puede identificar algo "obiective" con nuestro intelecto. Mas esta vuelta nos permite darnos cuenta de la existencia previa de aquel proceso: porque en ella vemos que lo inmaterialmente conocido es lo material en otro estado no físico, y comprendemos que, siendo ese estado no necesario a lo entendido, y no pudiendo competirle en su física existencia, tiene una causa, esa su existencia inmaterial-intencional. Los idealistas, al reducir el ser a la conciencia, sólo ven la segunda parte del proceso, y olvidando el carácter abs-traído de lo que se conoce intelectualmente, creen que lo que en realidad es su retro-tracción sobre el individuo, en la que se alumbra éste como objeto inteligible, es un *poner* la esencia en el vacuo fenómeno sensible, y, el hacerlo, un crear o constituir la esencia por la pura espontaneidad del espíritu. Mas como esas posiciones de esencia son contingentes (no es necesario, en efecto, que me sea

presente un hombre o un perro, pero de hecho me es presente ahora y aquí), tienen que poner lo ciego, la temporalidd y hasta una relación directa a la espacialidad *en el entendimiento mismo:* es decir, por elevarlo e independizarlo del *ente*, tienen que introducir en él, como bien hacía notar Víctor Delbos con respecto a la fenomenología, *caracteres propios de la sensibilidad* (y además, agregaremos nosotros, que reintroducir implícitamente el realismo, en cuanto aquélla espontaneidad ciega no puede entenderse en su porqué. Y es este un mal realismo: no el del ente inteligible, sino el de la materia pura opaca y tenebrosamente activa).

Volviendo al realismo moderado, es necesario notar que también se da otro tipo de intelección directa: aquella en que se entiende la naturaleza, no como existiendo en un individuo, ni tampoco como no existiendo en él, sino sólo en lo que necesariamente la constituye. Podemos, en efecto, afirmar de ella su contenido: "el hombre es animal racional", por ejemplo, o, abstrayendo también de todo sujeto de inherencia: "la humanidad es animalidad racional". No es éste un conocimiento reflejo, pues si bien entiende la naturaleza, no la entiende como entendida, —esto es, en lo que le adviene por ser entendida—, sino como es. Se advertirá también que no hay que interpretar platónica e ingenuamente esta "natura secundum se" como algo subsistente y separado de la natura en los singulares y de la natura en el intelecto. Es sólo el objeto de una intelección que no tiende ni al singular en que realmente existe, ni vuelve sobre sí misma para contemplar como objeto lo que su entender pone en la naturaleza como estado ideal abstracto, aunque no deja de "convertirse hacia el fantasma" —sin incluir, esta vez, positivamente la naturaleza en él. Pero entonces, se dirá, ¿todos estos "estados" de la naturaleza, etc., son sólo resultados de diferentes "modos de conciencia"? Contestamos: la naturaleza misma, no. Sus estados, distingo: el estado de existencia singular, como constituido por el conocer, no; como conocido por el conocer sí; sus estados en el intelecto o "secundum se", en cuanto *estados*, sí; pero sobre la base de la no abandonable intelección del contenido inconstituible por la mente, y el cual no deja de ser connotado en ninguno de los actos en que se conocen aquellos estados. El acto directo, que *conoce como objeto* lo real sin alcanzar la individuación, *constituye* por ello mismo, pero *sin conocerlo como objeto*, el *estado* que será *objeto* de una segunda intención de la mente, refleja y lógica, y así sucesivamente.

El entendimiento, pues, habiendo *constituido* "in actu exercito" una "unitas rationis" —por causa de su conocimiento abstractivo— puede *volver* sobre ella, y entonces conoce como objeto, y explícitamente, el *fundamento* de la universal predicabilidad de la natura entendida; al entenderla, entiende la predicabilidad de la misma, lo que implica una comparación con los inferiores, y esto constituye la *relación de universalidad lógica*, en la que los inferiores constituyen un término *ad quem* y no ya *a quo*. A su vez, esta relación así constituida puede ser *objeto* "in actu signato" de una nueva consideración de la mente. *Lo que se predica* es la *natura abstractamente concebida, pero no la abstracción con la cual es concebida; al predicarse, se puede haber conocido también su capacidad para ser en muchos, pero "in actu excercito", no "in actu signato" y como "quod": esto pertenece a la consideración lógica* (52).

Con estas aclaraciones podemos ya exponer la doctrina del realismo moderado, cosa que haremos siguiendo las excelentes exposiciones de Gredt y *Hugon.*

El universal "in essendo" se define: una naturaleza en muchos y de muchos, esto es, una naturaleza o esencia que existe en muchos por identidad con ellos y que se predica en muchos. El universal, por su comunicación a los inferio-

res, se hace una sola cosa con ellos. Toda la "ratio" objetiva significada por el nombre universal esté toda en cada uno de esos inferiores. El asno, el perro, el tigre, multiplican la naturaleza animal de tal modo que cada uno de ellos es verdaderamente animal y sin embargo hay muchos animales realmente distintos.

En la definición recién expuesta se contiene todo lo que constituye el universal: 1) el *sujeto* de la intención de universalidad: *la "natura"*; 2) el *fundamento* próximo de esa intención: *"una"*; 3) la propia *relación de universalidad*, o "intentio universalitatis" o relación a los inferiores: *"en muchos"*; 4) la propiedad o *"propria passio"*, característica del universal: *"de muchos"*, es decir, la *predicabilidad*. Nótese que aquí no se habla de "intentio" como acto de ir hacia un objeto, ni como especificación inmanente a ese acto, sino como "objeto". La *"intentio universalitatis"* es, pues una objetividad relativa, perteneciente a la categoría del ente de razón, *fundada* en la unidad abstracta que la *naturaleza* tiene al ser intelectualmente conocida.

A la *naturaleza*, denominada universal, se la llama también *universal material;* a ella, en cuanto *abstracta* y dotada de una *unidad* por precisión de los inferiores, se la llama *universal fundamental*, por ser, como dijimos, el fundamento próximo de la relación de universalidad; a la misma *forma relativa* por la que la naturaleza abstracta mira a los inferiores, *universal formal*. Estos tres "universales" son "in essendo" o "in praedicando"; no hay entre ellos más que distinción de razón, porque ni en la consideración del universal fundamental, ni en la del universal formal se prescinde del núcleo esencial: la natura; ésta los integra siempre, aunque a veces es considerada sólo en oblicuo. Al *universal fundamental* se lo llama también *metafísico*, porque el metafísico considera directamente las naturalezas o esencias; y en aquél se considera directa y principalmente

la "natura"; la abstracción, sólo como condición de toda ciencia. Al *universal formal* se lo denomina también *lógico* o *reflejo*, porque en él se considera principalmente la relación misma de universalidad, que es un ente de razón; a la naturaleza, sólo presupositivamente y como fundamento de esa relación (en cuanto que es algo uno-abstracto). Sin embargo, a veces se emplea en un sentido más lato el término de "universal metafísico, y se distingue: el universal metafísico en cuanto está en los singulares; el universal metafísico en cuanto a la esencia concebida, "secundum se"; y el universal metafísico en sentido precisivo, o en cuanto al modo de concebir. El primero y el segundo son sólo universales potencial y no actualmente: el primero, en cuanto hay en los individuos algo abstraíble; el segundo, en cuanto a la naturaleza no repugna un estado de universalidad, aunque no le sea necesario. En realidad estas tres formas de universal metafísico se identifican con los ya mencionados tres estados de la naturaleza. Sólo el último lo es en sentido propio y simplemente tal.

Habíamos dicho que el universal "in essendo" era "unum in multis et de multis"; ahora, precisando más, diremos que el universal metafísico en sentido propio es "unum abstractum a multis" (aunque de hecho haya sido abstraído de sólo un individuo: es lo mismo que si hubiera sido abstraído de muchos) y que por ello puede ser "in multis" o "de multis". Cuando se considera como "quod" conocido, "in actu signato" esta seguna aptitud, el objeto considerado es el universal formal o lógico.

Es menester no interpretar mal esto de *metafísico* (va dirigida esta advertencia a los de formación kantiana o fenomenológica). No se alude allí, contradictoriamente, a algo desconocido, sino a algo conocido, pero no creado por el conocimiento en cuanto a su contenido inteligible. Lo único que ha puesto el entendimiento son las condiciones

de actual inteligibilidad: la desmaterialización; y, por cierto, el acto de entender por el que se lo entiende. No hay, pues, una *ontología* que estudie "objetos" (meros objetos) y una *metafísica* que considere (¿cómo?) o pretenda considerar seres incognoscibles. La verdadera ontología es una parte de la metafísica, y, como su nombre lo indica, no estudia puros "objetos", sino el ente, y los entes en cuanto entes.

El universal metafísico y el lógico tienen algo de común: el no existir en acto sino en la mente, y el, incluir a la naturaleza concebida; pero difieren en algo: el metafísico "mira" a los singulares como algo "dejado", pero no su propia capacidad de "volver" a ellos; el lógico, a la inversa. Esto muestra también, contra los idealistas, que lo lógico está lejos de identificarse con lo inteligible, ya para agotar lo cognoscible, ya para combinarse de imposible manera con una "materia" empírico-imaginativa no elevada a inmaterialidad en acto. Cuando la "natura" es considerada como constituida por el pensar —y no sólo su estado— es inevitable que lo lógico englobe a lo inteligible entero: entonces, adiós ciencia de lo real... Muestra esto también que una "lógica trascendental", que se refiera "a priori" a seres de la experiencia, sólo es posible gracias a la posesión de la esencia de esos seres y de sus constitutivos necesarios, o de los del ente en cuanto tal: sólo se puede volver a ellos porque se ha salido (con acto aún no consciente intelectivamente) de ellos; pero gracias a que en este "salir" no nos hemos "llevado" sólo pobres residuos empíricos de la realidad —con lo cual no habría vuelta a ella con valor necesario— sino algo universalizable e inmaterializable dado en su seno. Y con esto quedan anuladas las opciones que Kant en su *Crítica* quiere plantear: o lo conocido viene de la experiencia, y entonces es individual y contingente; o es universal y necesario, pero entonces es puesto por el sujeto. Y, destruida la disyunción por el descubrimiento de una tercera posibilidad, caen los fundamentos de la Estética, la Analítica y la Dialéctica trascendentales.

b) *En un mismo individuo, los grados metafísicos no se distinguen realmente, ni "actualiter formaliter ex natura rei", pero se da entre ellos, no una precisión sólo subjetiva o de grado de claridad en el conocimiento, sino una precisión objetiva: se distinguen, por ende, virtualmnete* (53):

Habíamos dicho que el universal metafísico encerraba una relación a sus inferiores como hacia algo de que hacía abstracción, y que el lógico, otra a los mismos como hacia algo a lo que se podía volver; pero también habíamos explicado que esta última no era conocida como "quod" e "in actu signato", sino "in actu excercito", y que lo que se predicaba no era esta relación, sino el universal metafísico, y de éste, no la unidad y estado de abstracción —que sólo era una "conditio" de predicabilidad— sino la materia o *qué* en él englobada. Surge pues, este problema: se da el hecho de que *de un mismo inferior* pueden predicarse *distintos universales metafísicos* de menor o mayor universalidad, p. ej., de Pedro, "hombre", "animal", "viviente", "corpóreo", "substancia". Ahora bien: los *qués* predicados en estas sucesivas predicaciones, ¿se distinguen realmente, o por lo menos con independencia de la abstracción mental, en el mismo individuo o no? Si no, ¿hay entre esos universales metafísicos una distinción de precisión objetiva, con fundamento virtual en la cosa, o se trata de meras diferencias de nombre, o de mayor confusión en el conocimiento de lo mismo (esto es, en último término, del individuo con su individuación)? Esos universales metafísicos se llaman *grados metafísicos* (*) (de un individuo). El género y la especie, ¿son en el individuo que los realiza, algo realmente distinto? Si no lo son, ¿tienen sin embargo una precisión obje-

(*) Tampoco nos gusta este uso del término "metafísico". Es impropio. Tiene sabor escotista.

tiva entre sí, o sólo son el individuo con diferentes nombres o conocido más o menos confusamente? No será difícil advertir que aquí vuelve a plantearse el problema del realismo exagerado o del nominalismo, o conceptualismo, etc.

La distinción —no como acción de distinguir, sino como dada o realizada— es cierta pluralidad. Es distinción real, cuando algo no es otro algo en su esencia o real existencia; es de razón cuando, lo que es realmente lo mismo, es concebido como distinto, y se dan de una misma cosa distintos conceptos objetivos. Por cierto que no se reduce la distinción real a lo separado o separable según el espacio; ni a lo sensiblemente distinto: son éstas concepciones materialistas o empiristas que preceden, acompañan o siguen a la reducción de lo inteligible a lo lógico o a lo verbal; y el hecho de que los idealistas las compartan —toda distinción no sensible es para ellos lógica— está diciendo por sí mismo, con elocuencia, cuál es la filiación de ese idealismo.

La distinción de razón puede, a su vez, tener fundamento real: se la llama entonces de "razón raciocinada"; si no tiene fundamento real, de "razón raciocinante". Es menester no entender equivocadamente esto de la falta de fundamento "in re", de algunas distinciones: no se trata de que nuestra mente pueda crear nada sin algún apoyo en lo real, sino que dicha realidad no impone necesariamente al limitado entender humano esa distinción, como la impone a la con "fundamento in re". Cuando los conceptos objetivos son intrínsecamente diversos "in esse objecti", tenemos una distinción de razón raciocinada mayor. Cuando la diversidad es sólo extrínseca, y nace de que la mente, al mismo concepto objetivo añade una distinta relación de razón, como cuando predica Pedro de Pedro, se tiene una distinción de razón raciocinante o sin fundamento "in re". El fundamento de la distinción de razón con fundamento "in re", se halla, de parte de la cosa, en su eminencia, esto es, en su riqueza ontológica; de parte del entendimiento humano, en su limitación, que lo hace incapaz de agotar esa riqueza con un solo concepto objetivo. Por eso, en estos casos, la distinción dada entre éstos, se halla sólo virtualmente en la cosa: es decir, no como una distinción dada en acto en ella, sino contenida en la unidad y riqueza de su perfección que da fundamento real y necesario a la distinción con que la mente la conoce. Así, el hombre tiene las perfecciones vegetativas, sensitivas y racionales, no como tres partes reales que lo constituyen, sino en una unidad: todo él es vegetal, animal y racional.

Llámase "precisión" la separación o distinción tomada "effective'. Cuando dicha separación es real, llámase precisión física; cuando es realizada sólo por el intelecto, intencional. Cuando, en este último caso, lo aprehendido es todo el objeto, con todos sus predicados, incluso la diferencia numérica o específica confusamente conocida, hay mera precisión subjetiva. Así, "hombre" es lo mismo que "animal racional", sólo que más confusamente conocido. Sólo hay distinción formal, no objetiva. La distinción entre esos conceptos llámase también de razón raciocinada menor. Kant, que creía que el objeto del intelecto eran los conceptos o "representaciones", y que no atendía más que al contenido formal de los mismos, sólo podía concebir como analíticas a las proposiciones en que el predicado tenía el mismo contenido formal del sujeto, más distintamente conocido; por eso tuvo que recurrir a la "síntesis a priori" para poder concebir una extensión del conocimiento con valor no meramente empírico. No conocía la precisión objetiva con fundamento en la riqueza ontológica de la cosa real. Pero ni siquiera aquellas proposiciones deben ser llamadas "tautológicas": sólo merecen este nombre las que predican Pedro de Pedro, por ejemplo. Hay precisión objetiva, cuando se conoce la cosa no adecuadamente, no en todos sus predicados; pero cuando lo que se conoce, se conoce sin

confusión, como realmente es. *Aquéllo que* en un concepto objetivo es conocido, no incluye en este caso todo lo que compete a la cosa; pero sin confusión: hace limpia abstracción de lo demás. Los conceptos objetivos son en este caso intrínsecamente diversos: uno no es el otro más confusa o distintamente concebido.

Ahora bien: ¿qué tipo de distinción hay entre los "grados metafísicos" de un mismo individuo? Si fuera real, habría entre "hombre" y "animal", por ejemplo, en Pedro, una distinción real. Si sólo una distinción "de razón raciocinante", en ambas predicaciones se diría lo mismo en todo sentido: decir "Pedro es hombre" y "Pedro es animal", sería, en ambos casos, afirmar que "Pedro es Pedro". Si sólo una distinción de razón raciocinada menor, entre Pedro, "hombre" y "animal" habría sólo grados de creciente confusión en el conocimiento; si una precisión objetiva y distinción de razón raciocinada mayor, "hombre" no incluiría de ninguna manera la diferencia numérica de Pedro, ni "animal" la diferencia específica "racional", etc., pero sin que por ello en la realidad individual de Pedro existiera otra cosa que el fundamento ontológico de la distinción, y ella contuviera esa distinción sólo virtualmente.

Los nominalistas y conceptualistas no admitirían, en el mejor de los casos, más que una precisión subjetiva, sin que tales grados metafísicos se distinguieran ni siquiera virtualmente en el individuo; los de tendencia realístico-exagerada, en cambio, sostendrían una distinción real. Se acerca a éstos, Escoto. Reduce éste la distinción real a la precisión física (por aquí tiene virtualidades nominalistas); pero, en vez de la distinción de razón raciocinada mayor, y de la precisión objetiva, pone una "distinctio formalis a parte rei" o "ex natura rei", que cree existir en acto en las cosas, aunque no entre cosas (en esa cosa) sino entre "realitates", de por sí distintas con independencia de toda

precisión intencional: he ahí los restos realístico-exagerados (que son, en el fondo, ocultamente conceptualísticos, pues logicizan la realidad); la distinción de razón es para aquél, sólo de razón raciocinante. Por eso afirma que entre los grados metafísicos en un solo individuo se da una distinción formal *ex natura rei*. Vayamos hacia la solución: *Los grados metafísicos en un individuo no se distinguen realmente:* Varias cosas que se identifican con una tercera se identifican entre sí; ahora bien, los grados metafísicos en un individuo se identifican con la diferencia numérica, porque la naturaleza, en su existencia real en el individuo, es singular. Luego se identifican entre sí en la realidad, aunque se distingan "in esse obiecti". Además, si se distinguieran realmente esos grados metafísicos, habría que admitir en un mismo individuo una pluralidad de formas substanciales: el principio de corporeidad no sería el de animalidad, etc.

Los grados metafísicos no se distinguen "actualiter formaliter ex natura rei": Mal puede entenderse cómo una distinción actual entre elementos substanciales pueda darse en el individuo. Esa distinción, dada en acto, sería verdaderamente real. Llevaría también a la negación de la identidad "a parte rei" del universal y del individuo, aunque Escoto, ilógicamente, no quiera admitirlo, en el sentido de que admite que aquél, pese a esa "distinctio", se multiplica con los individuos.

No se distinguen por una mera distinción de razón sin fundamento in re: Porque sería lo mismo entonces afirmar que Pedro es Pedro, que es hombre, que es animal, etc. Pero entonces al concebir "hombre", "animal", etc., no se concebiría sino a Pedro, con lo cual esos conceptos no podrían formarse con validez para Juan o Diego; y entre el ser hombre, por ej., de cada uno de ellos, sólo habría identidad de nombre.

No se distinguen por una mera precisión subjetiva: Pues entonces el concepto superior sería el mismo que el inferior, sólo que más confusamente conocido, y, así, no podría concebirse "animal" sin que se incluyera confusamente "racional", y así sucesivamente; con lo cual los universales, al predicarse de otro ser, o predicarían confusamente todos los predicados, incluso individuales, predicables del otro, o no tendrían nada que ver con los mismos universales predicados de otro. Así, siempre que se predicara "animal", o se predicaría también la racionalidad, y aun la petreidad, socratidad, etc., lo que llevaría a los más absurdos resultados, o se predicaría sólo un nombre.

Se distinguen, pues, por una precisión objetiva con fundamento "in re" basado en la eminencia ontológica de la cosa: Por eso, cuando se concibe la animalidad no se concibe necesariamente la racionalidad, etc. El individuo admitirá más o menos grados metafísicos, según su mayor o menor riqueza ontológica. Por eso el hombre no es el animal más lo racional, sino una sola cosa en la cual la animalidad misma está penetrada de racionalidad y más elevada que en el bruto, etc.

La doctrina de la precisión subjetiva impide la formación de todo universal, pues, al reducir el concepto de especie al de uno o muchos individuos confusamente representados, no omite "obiective" las diferencias individuales, y cae, o en pleno nominalismo, o en los mayores absurdos en la predicación. Ya hemos hablado de esto al refutar el nominalismo y el conceptualismo. El concepto objetivo de hombre no es un concepto objetivo en el que puedan confundirse las diferencias numéricas, como bien dice Gredt, porque las *diferencias numéricas de los hombres no son algunas humanidades.*

Mas cuando esos conceptos objetivos se predican de sus inferiores, sólo entonces incluyen, aunque indeterminadamente la diferencia de éstos, porque se atiende, entonces al ser real de las cosas "in esse entis" (56).

c) *La naturaleza "secundum se" tiene sólo una unidad formal negativa; en los singulares y en el intelecto, una unidad positiva: de singularidad en el primer caso; de universalidad, en el segundo.*

Ya hemos hablado en distintas ocasiones de los tres estados de la naturaleza: 1) cuando sólo se consideran sus predicados esenciales; ("secundum se"); 2) en su existencia en los singulares; 3) en el intelecto, es decir, según el estado de abstracción y precisión objetiva que en él alcanza.

La unidad es la indivisión del ente; esta unidad puede ser numérica, cuando proviene de principios materiales, esto es, no formales u originadores de la *quidida*; es formal cuando consiste en carencia de división por principios formales. La unidad es absoluta o positiva cuando algo no está de ningún modo dividido; es negativa y secundum quid cuando algo no está dividido *por* principios de división de una de las clases arriba enunciadas, lo que no implica que no esté dividido por principios de la otra clase, y, por lo tanto, no impide ni exige que lo esté.

La unidad de la naturaleza "secundum se" no es positiva o absoluta, porque no excluye ni incluye la multiplicación por principios materiales. Tiene sólo una uniad negativa formal, esto es, no está dividida por principios formales. Pero si necesariamente tampoco lo pudiera estar por principios materiales, no podría ser en los individuos, ni éstos podrían tener naturaleza.Porque tendría ella una unidad absoluta positiva, y los individuos la suya. Serían, pues, dos singularidades absolutas distintas la de la naturaleza y la del individuo, y entonces constituirían dos seres diversos. Pero la naturaleza tampoco incluye esa división por principios materiales. Si la incluyera, nunca podría ser

una. La unidad formal se habría disuelto e identificado en todo sentido y absolutamente con la numérica, y nada abstraíble y universalizable habría en los individuos.

La naturaleza, en su existencia en los singulares, tiene una positiva unidad de singularidad: no puede dividirse más por principios materiales (pues ya está dividida por ellos). Pero conserva la unidad formal negativa, porque no deja de ser naturaleza (aunque esté individuada). Las naturalezas de los diversos singulares de una misma especie son distintas absolutamente; "secundum quid" no distintas o idénticas, pues no están multiplicadas por principios formales, aunque el propio principio formal se halle en ellas multiplicado, pero no de por sí, sino por la materia trascendentalmente relativa a dimensiones determinadas, con la cual forma una sola sustancia. No son aquél ni ésta sustancias (ni accidentes): no se trata de *entes que* existen, sino de *principios por los que* los entes son esto o aquello. Claro está que si en alguna sustancia se advirtieran algunas operaciones inmateriales (el entender y el querer en el hombre), habría necesariamente que admitir que son sustancialmente inmateriales sus principios formales; mejor dicho: que es sustancialmente inmaterial su principio formal (el alma intelectiva), porque "actus sunt suppositorum". Se trataría en el caso de una forma a la vez informante y subsistente, y esto, no sólo cuando separada de la materia, sino también cuando unida a ella (pues en ese estado tiene operaciones positivamente inmateriales). No hay, sin embargo, contradicción, si se tiene en cuenta que el informar no es un inherir al modo de accidente, pues la materia prima no es una sustancia, sino que la constituye con la forma. La forma subsistente (el alma humana) subsiste y hace subsistir a la materia y al compuesto; mientras que las formas corpóreas no subsistentes, en unión con la materia, forman un compuesto que es lo único que subsiste. El cuerpo no es la materia, incluye la forma; en el

caso del humano, incluye al alma como principio constitutivo. Pero no toda la actividad de ésta es actividad orgánica en el compuesto: el entender y el querer son anorgánicos, no porque el alma tenga una "parte" que "sobresalga" del compuesto —sería ser engañados por la imaginación— sino porque su capacidad virtual es eminente sobre lo corpóreo, y no se agota en éste.

En cuanto a la naturaleza en el intelecto, tiene una unidad positiva: no puede dividirse más, porque estando inmaterializada, y siendo el intelecto inmaterial, repugna a aquella, en ese estado, toda división por principios materiales. Por eso es comunicable a muchos: porque prescinde de los principios individuantes materiales de donde nace su multiplicación en la existencia real. Y esa comunicación no es falsa porque en cada individuo permanece la unidad formal (negativa, y negativamente distinta de la diferencia numérica) de la naturaleza.

Es extraordinaria la importancia de estas al parecer sutiles distinciones. Basta el menor desliz en ellas para caer, ya en el realismo exagerado, ya en el nominalismo o conceptualismo, ya en el objetivismo de lo ideal propio de la fenomenología. Los fenomenólogos han advertido bien, contra el psicologismo nominalista, la unidad de la naturaleza. Pero la han interpretado como absoluta y positiva, sin ver que es sólo formal-negativa. Han visto su no-división por principios formales, pero yendo más allá de lo debido, la han interpretado como una positiva indivisión absoluta. Y por ello, y favorecidos en ello por su formación matemática o por costumbre de considerar siempre "la rojez", "la blancura", etc., y no lo rojo, lo blanco, y menos "el animal", "el hombre", han hecho de los universales *singularidades específicas* —lo que tomado al pie de la letra se parece un poco a "círculo cuadrado". Y como por otra parte han visto también, y con derecho la positiva unidad singular de lo indivi-

dual, han tenido que hacer de la naturaleza un "ente ideal", y de lo real, pura fluencia temporal que sólo por la aplicación mental de aquella singularidad ideal, puede adquirir apariencias de consistencia. Y Hartmann, sin llegar a esto, se ha quedado en la imposiibilidad de vincular debidamente el "ente ideal" a lo real. Claro está: si el primero es una unidad absoluta, no puede comunicarse a otras unidades absolutas con real comunicación.

Suárez, por su parte, al sostener que la forma es individua de por sí, le ha dado caracteres que sólo tiene por la materia; y se ha quedado sin fundamento en lo real para el universal.

En efecto: la forma tendría de por sí una positiva unidad de singularidad, y la materia también: luego la naturaleza también. Mas entonces nada universalizable habría en la naturaleza real: de nada serviría abstraer: no se podría nunca abstraer la individuación, ni por lo tanto, nunca la naturaleza podría adquirir en el intelecto una positiva unidad de inmaterialidad universal-comunicable y con fundamento en la unidad formal negativa de la cosa. Y entonces el universal sería mero ente de razón. Cierto que el Doctor Eximio hable de unidad formal de la naturaleza en los individuos, pero el sentido de esa expresión se le escapa: ha hecho cuantitativo a lo formal.

Esto nos revela el eterno fondo de verdad del platonismo: hay en lo real el reflejo de lo suprasensible, de la Idea. Pero este "reflejo" no es una sombra, sino un real constitutivo de las cosas; y no son las Ideas las que se predican e inmediatamente se conocen: son las naturalezas constituidas en su unidad formal por esos reflejos, abstraídas por el intelecto. Aquellas Ideas son sólo indirectamente cognoscibles, y no universales in praedicando, sino in causando: son Dios mismo, principio de toda unidad. Hay una

participación: pero ella es constitutiva del ser, no puramente lógica como la que realizamos por la predicación, y no se debe hacer de ésta, aquélla, aunque por cierto no podría existir sin aquélla.

d) *El universal metafísico se forma por un acto absoluto de abstracción; el lógico requiere un acto de comparación.*

Ya hemos hablado algo de esto; de manera que seremos breves. La naturaleza prescinde en el intelecto de toda individuación. Ahora bien: si prescinde de toda individuación, no es un individuo, ni algo sólo capaz de ser prediado de ese individuo. Luego basta un individuo y un acto absoluto de intelección que entienda —todo lo imperfectísimamente que se quiera— la naturaleza que en ese individuo está singularizada, para que entienda, gracias a su acto necesario de abstracción, algo no individual, y por ello no privativo de ese individuo. Son burdas las doctrinas, bastante difundidas modernamente, que hablan primero de abstracción, y después de comparación y sólo en último término de "generalización". ¿Qué se habría abstraido en el primer momento? Algo singular de lo singular. Pero esto es incapaz de llevar a conocimiento intelectual ninguno, ni a "generalización" que supere los casos experimentados. Es una forma de nominalismo.

La abstracción absoluta del intelecto es doble. Una es la del entendimiento agente, que desmaterializando el fantasma, al actualizar lo que en él era sólo potencialmente inteligible por materialidad individuante, produce el principio determinante en el orden de la causa formal-intencional del acto cognoscitivo del entendimiento posible; otra, la del entendimiento posible, que consiste sólo en conocer la naturaleza sin conocer lo individuante.

Así formado, el universal metafísico es ya uno con unidad de precisión y comunicabiliad a muchos: ésta está conno-

tada por él en cuanto es universal y no singular: pese a su unidad positiva actual en el intelecto, tiene una "relatio trascendentalis" a los individuos; advirtiéndola, el intelecto constituye el universal lógico por una comparación entre aquella natura abstracta en el intelecto, y los individuos capaces de recibirla en predicación. Esta comparaciun no es sin embargo el acto de predicar: pertenece al orden de la simple aprehensión, porque el intelecto, en él, no juzga ni incluye al universal en los inferiores: sólo capta su incluibilidad. No conoce por ello a los inferiores singulaes con penetración de su diferencia numérica: esto sería contradictorio con la necesidad de la abstracción; sólo los conoce desde el universal, y sólo como *aquéllo en que el contenido del universal existe* o puede existir. Un abismo media, de esta manera, entre el universal lógico tomista y el suarista; en el primero ya hay algo universal-comunicable en acto (y no sólo "in potentia proxima"), el universal metafísico, y no se necesitan "comparaciones" con individuos "semejantes" para que aquél adquiera un "ser en muchos" (que no sería tal); sólo se relaciona la unidad inmaterial-universal con los individuos capaces de realizarla en sí, y, como tales, conocidos. El universal no es universal *porque se compruebe en muchos; sino que puede llegar a existir en muchos* —aunque de hecho exista en uno sólo, y sólo de él se haya abstraído— *porque es universal.* He ahí la diferencia: en el suarismo, la abstracción comienza a ser sólo separación, comparación y generalización.

3. Consecuencias del realismo moderado

a) *En lógica.* 1) *El universal y el objeto formal de la lógica:* Como dijimos repetidas veces, el entendimiento tiende, en sus actos directos, a lo real, y lo conoce. Pero por la eminencia de la realidad, y por su propia limitación, lo conoce

inadecuadamente: se le escapa la diferencia numérica de los entes y a veces también las específicas. La realidad, de este modo adquiere una existencia abstracta en el entendimiento, en cuanto conocida. En virtud de esa inadecuación y de este estado de abstracción que lo real tiene en el conocimiento, surgen una serie de relaciones que se fundan inmediatamente en ese estado; relaciones que no existen en la realidad, pero que son necesariamente constituidas por la mente al conocer la realidad y tratar de adecuarse a ella. Así, debido al estado universal de las naturalezas en el entendimiento, se hacen susceptibles de una serie de relaciones, ya con los singulares de los que han sido abstraídas o abstraibles, como hacia un término *ad quem*; ya entre sí, a modo de géneros y especies; la universalidad permite también la predicación (verdad es que también se puede predicar el singular de sí mismo; pero ello tiene poca importancia), cuando el intelecto, que tiene por objeto formal el ser, ve que según el *esse entis* dos conceptos objetivos son una misma cosa (en su contenido real, no en su estado de abstracción). Así, resultan sujetos o predicados. También, el entendimiento, incapaz de ver aquella identificación, a veces, por la sola composición de los conceptos, tiene que recurrir a otro intermedio cuyo contenido se manifieste como de alguna manera dado, "in esse entis", en ambos, en los dos anteriores que no se habían podido directamente conectar, y así surge la argumentación deductiva. Otras veces, habiendo captado una cierta esencia —que por lo tanto desde el primer momento se halla como universal en el entendimiento—, pero sin poder penetrar la diferencia específica, no sabe si ciertas consecuencias o efectos observables en el individuo de que se abstrajo esa esencia le pertenecen a ésta necesariamente o no; no sabe si en ese caso o en otros casos individuales semejantes se han producido efectos por razón de las múltiples circunstancias individuales y accidentales, o por razón de la esencia misma

dada oscuramente en esos casos: para poder concluir en uno u otro sentido recurre a la inducción. Todas las relaciones de razón que va así formando, las constituye en los actos directos que conocen la realidad: aquéllas resultan formadas necesariamente por la combinación de la eminencia de la realidad y la inadecuación del entendimiento humano; pero son constituidas, "in actu exercito", no conocidas como "quod". Mas la inteligencia puede reflexionar, y tomar por objeto "quod" lo *conocido en cuanto conocido:* toma conciencia así del estado de abstracción con que conoce, y de las relaciones no reales que de ese estado se siguen. La ciencia que opera con ese tipo de reflexión, es la lógica: tiene por objeto formal, pues, esas relaciones de razón o intenciones (objetivas) segundas, esto es, entre lo conocido en tanto conocido; como objeto material, conocido como fundamento de aquellas relaciones, *lo* conocido (lo real-conocido, en tanto conocido), es decir, los conceptos objetivos; como materia dirigible (esto es, que resulta ordenada en su proceso por aquellas relaciones objetivas, al ordenar éstas los conceptos objetivos correspondientes) los actos reales de conocimiento, o intenciones formales.

Lo dicho es de suma importancia, pues permite distinguir la lógica de las ciencias de lo real, ya físico, metafísico o psicológico. Lo conocido en los actos directos son las "naturas" y los individuos en que existen, y por lo mismo, su existencia real: el conocimiento de lo que a estos elementos en tanto tales corresponde, es el propio de la especulación directa (filosofía natural, matemáticas, metafísica, etc.). No versan sobre "fenómenos" sino sobre seres y esencias dotadas de constituciones necesarias: no es la lógica la que les da necesidad: antes bien, lo necesario-lógico depende de lo necesario-real, así como lo conocido como conocido supone y depende de que se conozca algo real. Las naturas tienen una estructura necesaria que no les pone el estado de abstracción y universalidad: luego, menos se la darán

las relaciones de razón que en estos estados se fundan. Pero hay más: teniendo toda esencia una relación a la existencia, actual o posible, el objeto del entendimiento es el ente en que se encierra la relación de las "essentias" al "esse". Mas los primeros principios son del ser: identidad es identidad en el ser, etc. No son, pues "principios lógicos", porque los objetos, o mejor, el objeto formal sobre el que recaen las afirmaciones que los exresen, no es necesariamente lo conocido en cuanto tal, sino lo que existe o puede existir. Son metafísicos, pues, y no lógicos: la inteligibilidad del ser y de todo ser real, pues, no es una constitución de lo lógico en proyección sobre lo sensible. Mas como el ser-conocido y lo conocido como conocido y las relaciones entre lo conocido en cuanto tal, no son una pura nada, aunque tampoco formalmente algo real, aquellos principios válidos para todo ser lo son también para éstos en una traducción especial, particularizada. Y así, los principios lógicos son particularizaciones de aquellos en la esfera del ser lógico: así, los principios "dictum de omni" y "dictum de nullo", etc., el principio de triple identidad en el silogismo, etc., lo son. No son los principios lógicos los que dan necesidad a lo real; es en último término la estructura de lo real, salvándose a través de la limitación del conocimiento humano gracias a la multiplicidad de actos de éste, que para adecuarse a aquella une, separa, relaciona sus conceptos objetivos, los que fundan la necesidad y universalidad de los principios lógicos.

En cuanto a la psicología, tiene por objeto los actos de conocimiento, también (aunque no restrinja a ello su campo); pero conocidos a través de una reflexión de otro tipo que la lógica. No vuelve aquélla, como ésta, a lo conocido en cuanto conocido y a lo que como tal le compete, sino al acto mismo de conocimiento, como acto real. En este sentido, para la lógica, es la psicología una ciencia directa, de lo real. Aquellos actos son estudiados por la psico-

logía en su ser real, mientras que a la lógica ello no le interesa: los alcanza sólo como materia dirigible en la obra de la ordenación de los conceptos objetivos. Mas no debe confundirse lo psicológico con lo sensible-imaginativo. El acto de conocimiento intelectual es inmaterial pero real: en efecto, no es constituido por el conocimiento: mal podría serlo: nada puede constituir el conocimiento sin conocer lo real; mas el acto de conocer lo real no es una constitución del conocimiento: es el conocimiento mismo. Conocer es "ser lo otro en tanto otro", o sea recibir las formas "objective" y no "subjective", como las recibe la materia; para ello es necesario la inmaterialidad del cognoscente y de lo conocido: por eso el entendimiento se identifica inmaterialmente sólo con lo desmaterializado; esta desmaterialización produce la prescindencia de los principios materiales individuantes; pero como lo desmaterializado es la esencia, y ésta no es una constitución de la mente, aquella identificación, en que consiste formalmente la intelección, no es un "ens rationis", sino un realísimo acto espiritual, que sobrepasa el reino de lo corpóreo; mas el estado de abstracción que le compete a lo conocido, no es algo que pertenezca a la esencia necesariamente, y no le pertenece en su real existencia. A partir de ese estado como fundamento, se forman necesariamente las relaciones de razón. Presuponen éstas, pues, el acto real de conocimiento; y los mismos actos que a ellas reflexivamente las conocen, son actos reales también, aunque no lo sea lo conocido en ellos como objeto formal.

El objeto formal de la lógica es, pues, el ente de razón de segunda intención; su objeto material denominable, lo real conocido o también, a veces el ente de razón conocido en cuanto fundamento de ulteriores relaciones de razón; su objeto formal dirigible, las operaciones o actos de conocimiento, que son algo real.

No es pues, el objeto formal de la disciplina que nos

ocupa, ni "los pensamientos" —elemento híbrido de concepto formal y concepto objetivo— ni las reales operaciones del pensar; ni mucho menos algo psicológico-sensible o imaginable. El realismo moderado nos lo ha mostrado; y es él el único capaz de respetar la necesidad, universalidad y suprapsicologicidad de lo lógico, sin atentar a la cognoscibilidad e inteligibilidad de la realidad en su verdadero ser.

2) *El universal y la inducción:* La "inducción" puede ser tomada en dos sentidos: o como abstracción inmediata de lo universal a partir de lo individual, o bien como raciocinio.

El realismo moderado permite ver cómo la primera es posible en forma inmediata: el entendimiento desindividualiza y conoce lo desindividualizado por un acto absoluto, sin necesitar de comparaciones. Dado un individuo, puede abstraer de él lo universal; y si alcanza a penetrarle a éste suficientemente, ya le puede predicar con necesidad su constitutivo y sus necesarias propiedades; y puede saber que las tales se podrán realizar en una indefinida multitud de individuos en que eso abstraído exista o pueda existir. Sobrepasa, así, de inmediato el mero hecho y la contingencia; aunque contingente sea —como de hecho es— la existencia de los individuos que tengan esa esencia, y por lo mismo, la de ésta. Así salva lo necesario y lo contingente en el mundo; y supera por eminencia al racionalismo esencialista que cree que todo es necesario, pues todo lo ha reducido a esencias, y al empirismo contingentista que aniquila la ciencia y la unidad del universo.

Permite explicar también el raciocinio inductivo y su valor. Trátase, en éste, de poder llegar a emitir un juicio con valor universal acerca de la pertenencia de ciertas propiedades a ciertos seres, sin que en muchas ocasiones en ellos se vea la razón que haga evidente aquélla atribución. Una mera enumeración de casos particulares en los que la cone-

xión se ha dado de hecho no permitiría concluir con universalidad. Pero es que desde el principio no nos hallamos en la pura singularidad. Esto es lo que ignora el empirismo. Por ejemplo: vemos que el agua en este caso particular hierve a 100º. Pero no es ésta una pura percepción sensible. Va inviscerada de conocimiento intelectual abstractivo. "Agua", "hervir", "100º" no son meros individuos, ni el hervir es cosa que se vea necesariamente vinculada a ese caso particular en cuanto tal. Hay abstracción de lo universal; pero se trata de uno de esos casos en que la diferencia específica o genérica que podría dar razón del hecho nos resulta impenetrable: no alcanzamos a conocerla sino a ciegas: sólo formamos un universal indeterminado en mayor o menor proporción: en el caso, "agua", en otros, p. ej., "líquido" o "cuerpo" o "metal", etc. Mas el predicado que no sabemos si le corresponde necesariamente, es también universal; "lo que hierve a 100º", "algo que cae", etc. Si fuera individual, ni se plantearía el problema: se sabe que el individuo sólo es predicable de sí mismo. El problema, pues, no está en pasar de *puras* individualidades "atómicamente" recortadas y separadas a una proposición universal: esto sería imposible y carecería de sentido; sino en ver si un predicado universal corresponde universalmente a un sujeto universal: en pasar de lo universal de la simple aprehensión a una proposición universal, cuando no basta aquélla para fundar a ésta por una abstracción suficientemente "quiditativa". Es decir: se trata de ver si el agua hierve a 100º por ser *esta* agua en *este* caso experimentado, o por ser —en ese caso y en todos— *agua*. Las esencias, en efecto, existen individuadas: esta individuación agrega algo que escapa al intelecto, y, además, hace que la esencia exista "hic et nunc", sometida a una serie de influencias contingentes que nacen de su contingente existencia individuada y de las contingentes existencias individuadas de muchos otros seres —los del universo sensible entero, por

lo menos—. Para que la inducción sea posible, pues, es menester tratar de ver si aquel efecto —el hervir a 100º— proviene de esas circunstancias contingentes que integran el caso experimentado, o no, en cuyo último caso habrá derecho a atribuir a la esencia misma del individuo experimentado —y por ende a todo otro individuo posible de igual naturaleza: a toda agua, a todo cuerpo, a todo líquido, etc., según el caso— las consecuencias o hechos que en el caso se han seguido, y entonces se podrá llegar a una proposición universal. Y ¿cuál será el procedimiento que para ello deba seguirse? La enumeración no sería suficiente, ni nunca completa en los casos de verdadero interés científico. Aquí viene la aplicabilidad de los métodos experimentales tipo Bacon o Stuart Mill.

Aquí se halla la verdadera superioridad de la inducción moderna sobre la aristotélica y escolástica. Pero lo curioso es que esos métodos, levantados en son de guerra contra la escolástica, están pidiendo un fundamento realístico-moderado que el nominalismo de sus propugnadores no le puede dar. Porque esos métodos de experimentación consisten *en hacer variar todo lo posible las circunstancias del caso*, y ver si a pesar de ello, o con qué circunstancias, el fenómeno se sigue produciendo. Es decir: lo que de hecho se trata, es de ver si dicho fenómeno depende de la *esencia misma* de aquellos individuos experimentados, o *de las circunstancias accidentales* que se siguen de su individualidad en cuanto tal, y del contingente entrecruzamiento de otras influencias. Y, así, aislado el individuo de todas las circunstancias perturbadoras por variación y cambio de éstas en todo lo posible, puede decirse, aunque con mera probabilidad, que el fenómeno que a pesar de todo se sigue produciendo depende de la esencia misma de lo utilizado en el experimento (del agua en cuanto agua, en nuestro caso). Y de ese modo, hasta cierto punto se neutraliza nuestra imposibilidad de captar, en esa esencia, la nota que explica-

ría, por intelección, esa propiedad y su universalidad. De esta manera vemos que no es necesario recurrir a una ciega "síntesis a priori" para explicar juicios con valor universal y necesario en los cuales no se ve, sin embargo, la razón inmediata de la conexión entre sujeto y predicado, en las ciencias de lo físico. Claro está que la evidencia nunca es tan grande como cuando la conexión necesaria se puede entender en forma inmediata o a través de un silogismo en materia evidente y necesaria, y que no siempre es posible distinguir, por medio de la inducción, la esencia, como razón formal de las propiedades, de las causas eficientes, de la condición "sine qua non" y de la mera relación funcional.

3) *El universal y el silogismo:* El universal no es una colección de individuos; son, pues, posibles, verdaderas proposiciones universales. El término medio tampoco es, por ende, una colección. De manera que el silogismo no es tautológico ni de valor meramente expositivo de lo ya conocido; permite llegar a verdades nuevas al hacer posible la intelección de la identidad real del contenido de dos conceptos objetivos diversos, a través de su mutua conveniencia con el de un tercero. Claro que no es un instrumento mágico que se dé su propio punto de partida, ni se autoprovea de los conceptos objetivos que lo forman: supone la abstracción, la inducción a veces, la intelección de los primeros principios, y la experiencia de lo individual cuando uno de sus términos lo es. Pero nunca ha sostenido lo contrario el auténtico realismo moderado: sabía bien éste de la contingencia del existir de lo creado, de la intelección abstractiva, de la simple inteligencia de lo indivisible y de los primeros principios, de la relación del universal a sus casos particulares, etc.

b) *En filosofía natural:* 1) *El universal y la constitución de lo corpóreo.* Hemos visto que existen muchos universales cuya materia o contenido es predicable por identidad de

los individuos del mundo físico. Estos nos son presentes por los sentidos. Mas la materia del universal se revela como no constituida por el conocimiento. La predicabilidad nos la muestra como identificándose con esos individuos en su existencia real. Luego, los individuos no son realmente relativos a nuestro conocimiento. Por ende, son reales, subsistentes. Mas la esencia que en ellos se realiza tiene una negativa unidad formal. Luego, hay en ellos un principio formal supramaterial, aunque, salvo en el hombre, incapaz de existir sino en la materia, formando una sola esencia con ella: luego, los individuos tienen esencia. Todo esto nos muestra que los individuos no son meros fenómenos, ni las esencias meras idealidades; ni tampoco aquéllos constituciones intencionales, ni tampoco éstas. En el individuo —que es más que una singularidad esencial— se juntan lo esencial, lo supositai y la existencia; lo necesario y lo contingente. El realismo moderado nos libera así de un mundo reducido a sueño, y nos pone entre cosas reales; sin que por ello tenga que negar la inteligencia, o aislarla de lo real.

El universal tiene, y con él la naturaleza que lo integra, una existencia dotada de unidad positiva en la mente. Ello, por inmaterialización. Pero en la realidad esa naturaleza está multiplicada: luego, encierra dos principios: uno, raíz de su unidad formal por lo menos negativa, determinante, no individuo de por sí, aunque individuable, fundamento de la abstraibilidad y universalización: la forma; otro, determinable, potencial, actuado en el compuesto por la forma, capaz de recibir diversas formas (el cambio lo demuestra): la materia. El cuerpo no es "materia". Es en todo caso "materia segunda". Pero la materia segunda es substancia, y como tal, determinada a una especie: luego, incluye la forma intrínsecamente. Los cuerpos, pues, constan de dos principios "quo": la forma y la materia. El problema de los universales, aun independientemente de los

argumentos propios de la filosofía natural, lo muestra dialécticamente. Los cuerpos, pues, no son ni "extensión" ni puras fuerzas o mónadas. Son hylemórficos. Es absurdo, pues, hablar de que la física moderna ha terminado "para siempre" —es ésta la expresión muy característica en los modernos: arece que quisieran asegurarse a sí mismos afirmándolo— con las formas sustanciales. Aun dejando de lado la tendencia de la biología de volver de una manera u otra a ellas —y sería ingenuo creer que se puede retornar en biología sin retornar en toda la línea de lo natural-físico; ¿no asimilan acaso los vivientes a lo no viviente y le dan su propia "forma"?; ¿podría ello realizarse sin una radical informabilidad de la materia de lo no viviente?—; aun dejando de lado esa tendencia, repetimos, cabe decir *que de ninguna manera la físico-matemática moderna tiene competencia para negar esas formas sustanciales: quedan ellas fuera de su objeto formal.* En efecto: la físico-matemática es formalmente matemática y materialmente física. Es, pues, una ciencia de las relaciones cuantitativas de la naturaleza. Abstrae, por ende, de ésta sólo la *cantidad;* mas ésta abstracción no es una "abstractio totalis" que dé un universal predicable, sino una "abstractio formalis" que se lleva la forma accidental "cantidad" y abandona intacta la substancia en que aquélla existe. Esta, pues, al quedar fuera del objeto formal de la ciencia físico-matemática, no es intelectualmente penetrada por ella: sólo es conocida como el opaco sustrato (los "irracionales" de Meyerson) en que existe lo cuantitativo o que responde en su fenomenicidad a él. Y porque no le es conocida la esencia sustancial, la físico-matemática, cuando ultrapasa sus dominios para transformarse en filosofía, o en ciencia sobre la cual la filosofía reflexionará como sobre la Ciencia "ut-sic" (kantismo), tiende a reducir esa sustancia, que no penetra, a mero "fenómeno"; y, por lo mismo, a la cantidad que constituye su objeto formal, en legislación "a priori" de la

mente sobre esos meros fenómenos; pues, si lo son, no puede ser concebida la cantidad como accidente, ya que el accidente es aquello a lo que le compete existir en una sustancia. Favorece lo dicho, también, el hecho de que la cantidad abstracta toma en la mente condiciones de existencia propias del ente de razón, y permite que sobre ella se constituya toda una nube de verdaderos entes de razón que tienen por fin tratar de acercar infinitamente lo cuantitativo-puro a lo físico (cosa que no logran nunca completamente, por ser irreductible lo físico a mero número). La única unidad formal que la físico-matemática conoce, es, pues, una accidental y del orden cuantitativo nacido de la materia; y que, aun más, existe en la mente del científico en estado de ente de razón y confundido con multitud de éstos. Le es desconocida, por tanto, la unidad formal sustancial, y carece de competencia para negarla o afirmarla.

La estructura de los universales nos revela también cuál sea el *principio de individuación en las sustancias corpóreas.* Existen o pueden existir muchos individuos distintos dotados de una esencia de la misma especie. El principio de la multiplicación numérica debe, pues, ser distinto del especificante. Mas es éste el que da pie a la universalización, porque el universal metafísico supera el orden de lo numérico: es una unidad no individual, no multiplicada.

Mas a la naturaleza "secundum se" sólo le es necesaria una no división por principios formales; a la naturaleza en los singulares le compete una positiva unidad de singularidad, en cada individuo. Luego, nuevamente, el principio de multiplicación ha de ser no formal: luego, material. La *materia prima,* en tanto que trascendentalmente relativa a dimensiones, esto es, la "materia signata quantitatis", debe ser, pues, el principio de individuación y de multiplicación puramente numérica de la forma. Sin esta solución, o se diluyen los individuos en esencias, o perecen éstas.

2) *El universal y la psicología humana:* A un mundo compuesto de individuos que realizan "quididades" que encierran materia, corresponde un cognoscente que sea capaz de conocer lo que existe en la materia, sin la materia, pero volviendo sobre ella y a partir de lo que encierra materia. El hombre conoce individuos sensibles bajo determinaciones universales. El individuo le debe ser presente por algo que como él, sea individual y corpóreo, pero capaz de recibir su influencia de modo no puramente material, sino objetivo (esto es, sin pérdida de la alteridad de lo conocido). Debe ser, pues, el hombre, también corpóreo pero penetrado de inmaterialidad: el cuerpo humano debe ser animado. Mas ello sólo, el hombre no conocería lo universal; ni por ende conocería al individuo como ser, pues no lo vería como algo que es esto o aquéllo, y por ende, como algo que es. Para ello —para que le sea presente el universal— el hombre debe tener alguna función incorpórea: en efecto, el universal es supramaterial, no está dividido por principios materiales, y le es presente "obiective". Debe serle conocido, pues, a través de un acto incorpóreo. Mas el universal se manifiesta como identificable en su materia con los individuos corpóreos. ¿Cómo, pues, le es presente incorpóreamente? Debe tener el hombre una capacidad inmaterializante. Mas no puede desmaterializar a los individuos mismos, pues los destruiría: luego es menester que desmaterialice algo que haya hecho presente en su interior al individuo según un "esse" no físico, pero afectado aún por las consecuencias de la materialidad (individual, todavía, es en ese estado). Esa capacidad de hacer presente interiormente al individuo en una representación, es la sensibilidad interna, y más concretamente, la "imaginatio"; la representación misma, el "phantasma". Mas el fantasma, siendo individual, no es intelectualmente cognoscible. Por ende, la potencia desmaterializante que sobre él recae, no debe ser cognoscente, sino actualizadora de la

inteligibilidad, sólo potencial, de lo sensible: esa facultad es el entendimiento agente. La desmaterialización hace actualmente inteligible a lo así desmaterializado: resulta, pues, de aquel proceso, el principio especificante de la intelección; ésta culmina cuando el intelecto capaz de conocer lo inteligible —el intelecto posible— lo intelige en acto: esta intelección en acto es directamente de algo desmaterializado, y por ende, desindividuado. Mas la realidad es individual en su existencia física. Luego, debe conocer la naturaleza en algo en que se presente desindividuada, con una existencia no física: ese algo es el verbo o concepto formal: su correlato objetivo es la naturaleza misma de lo real en estado inteligible. Mas lo inteligible-físico (las esencias de lo físico) no existe realmente ni puede existir sino físicamente: advirtiendo esto, el intelecto, gracias a la relación que a lo sensible guarda lo abstracto en tanto que tal, vuelve hacia los fantasmas o hacia el objeto individual que representan, y lo conoce intelectualmente como aquello en que existe lo que ha conocido abstractamente. Y así se complementan intelecto y sensibilidad. Mas lo directamente entendido es inmaterial: luego, es conocido en un acto inmaterial; por ende la inteligencia puede reflexionar sobre dicho acto y conocer algo positivamente inmaterial, y llegar hasta la existencia de un principio sustancial de donde emanan. Mas también puede volver, no ya sobre el acto de conocimiento, sino sobre lo conocido en tanto que tal; este tipo de reflexión de nacimiento, como dijimos a la lógica.

El realismo moderado nos ha permitido conocer la estructura corpóreo-anímica del hombre, y la eminencia supracorpórea de la facultad intelectual, y su mutua complementación en el conocimiento, todo ello en perfecta armonía con el mundo en que el hombre vive, y que también es el objeto más inmediato de su conocer.

c) *En metafísica:* 1) *El universal y la gnoseología:* El universal aparece objetivamente ante el cognoscente, como la existencia inmaterial de una naturaleza inteligible (en sus principios formales) que no incluye relación real ni necesaria al entendimiento humano como condición de su ser. Por eso, en los actos directos en que tales naturalezas o los individuos en que existen son conocidos, se conoce al ser en sí. Está asegurado, pues, el alcance real del humano conocimiento. Pero eso real, *es "en" mí como distinto de mí:* como ente con su estructura y existencia actual o posible propia. Luego, yo soy yo y el ente distinto de mí. Mas es la entidad de lo conocido lo que lo pone frente a mí. Por lo tanto, yo soy yo y puedo llegar a ser, no físicamente, todo ente. El conocer es, pues, amplitud supramaterial del ser. Yo participo del conocimiento como existencia inmaterial del ser. Pero participo imperfectísimamente: no soy el ser inmaterial por nativa identidad. Soy sólo en potencia lo inmaterial. Mas lo inteligible en acto es inteligencia en acto. Luego, los objetos de mi conocimiento deben ser sólo inteligibles en potencia. Mas la no actualidad de lo inteligible supone su ser en la materia; por eso el objeto de mi conocimiento inmediato son las formas en la materia. Pero para ser entendidas tienen que alcanzar un ser inmaterial que no tienen de por sí, y sin lo cual de nada servirían, perdidas en su noche. Luego, yo soy —el hombre es— allí donde alcanzan inmaterialidad: el hombre es el "lugar", en el mundo, de la existencia inmaterial del mundo, donde éste alcanza la exisencia de conocimiento.

Mas si conozco el ser, puedo reflexionar sobre este ser para o hacia lo conocido que es mi conocimiento: en él advierto dos cosas: mi identidad inmaterial con lo conocido y mi diversidad física con él, que revela que he llegado a ser lo conocido (y que no lo soy por identidad absoluta y subsistente) y que lo conocido no era por identidad real y subsistente, mi yo. Luego, en mi conocimiento conozco lo que

compete al conocimiento "ut-sic" y lo que sólo es propio de mi conocimiento, por ser yo imperfectamente un ser intelectual-inmaterial. Lo que le compete "ut sic" es la identidad inmaterial. Lo que es propio de mi conocimiento *humano*, en tanto tal, es que esa identidad haya llegado a ser —y que no sea eternamente— y que lo conocido aparezca como lo otro, que ha llegado a ser inteligible e inteligido. Mas si el ser que conozco tiene capacidad para llegar a ser inteligible, y yo para llegar a ser inteligente en acto, un común origen metafísico me liga con el ser que conozco: él participa de inmaterialidad potencial; yo, de intelección. Nuestra unión, nos completa, y reproduce a su modo la existencia inmaterial pura. Mas entonces, como nuestro común origen, debe haber algo que sea intelección subsistente: algo en donde él sea eminentemente pura inmaterialidad, y donde yo sea eminentemente inmaterialidad pura, y donde todo sea idéntico en una pura subsistencia inmaterial: ese "algo" es Dios, el Acto Puro de intelección, que es eminentemente todas las cosas: donde nos hallamos, mejor que en nosotros mismos, "virtualiter eminenter".

Pero descendamos. Conocemos lo real, el ser. Podemos conocer, pues, el ser en tanto ser. La universalidad y necesidad de nuestro conocimiento provienen de la intelección del ser: no son proyecciones lógicas de nuestra mente. Nos libramos así, de las ataduras que Kant quiso poner a la inteligencia humana.

2) *El universal y el ente en cuanto ente:* La naturaleza que está englobada en el universal metafísico es "lo que algo es". Por eso lleva al intelecto más allá de sí misma. El que es, no es una esencia, es un ente. Un ente en que la esencia existe. Es un acto metafísico: el *esse*, lo más profundo de la realidad(*). Al proferir intelectualmente "esto es", por un

(*) Hoy diríamos que ex-sistir es un efecto formal del *esse* como *actus essendi* en los entes contingentes, y, ante todo, en los mutables y temporales.

lado, por reflexión sobre el fantasma, según el modo ya indicado, capto el individuo existente, pero también conozco el existir, como un acto que ejerce la realidad ante mi conocimiento intelectivo-sensible. Ya en este plano no me interesa el contenido de la esencia. Me interesa el haber visto que toda esencia dice relación al ser, y que por allí me lleva al "esse", al *acto* de ser. Porque es verdad que lo existente es individual y la esencia, física; pero como conozco esencias, si las considero en tanto esencias (y no en tanto esencias con este o aquel contenido) las entiendo como relativas al acto de ser; y al conocerlas como tales, desde ellas conozco el acto de ser, haciendo abstracción según el juicio de que ese acto de ser sea de este o aquel individuo. En esta proporción de la esencia al ser, y englobándolos, se me da el concepto de ente en cuanto ente: el concepto es válido para todo ente y —como fuera del ente nada puede haber— absolutamente válido. Alcanzo un objeto que trasciende lo físico (aun lo físico-inteligible) porque no me muevo ya en el contenido de las esencias y de su realización en individuos físicos como ellas, sino en el de la proporción de cualquier esencia al *esse*(**). No es el ser en cuanto ser, pues, un residuo de la sucesiva abstracción en la línea del contenido de la esencia. Esto me llevaría, no a lo metafísico, sino a algo vacío casi, y que no trascendería la línea de lo físico-esencial: sería un conocimiento más pobre que éste. La abstracción metafísica es otra cosa. En una relación de esta esencia a este "essente", capta esta relación "ut sic" como constitutiva del ser, del ente. No es pues, el ser, un género: éste está en la línea de la abstracción esencial.

Y como no es un género, ni una especie, ni nada genérico ni específico —como no es, pues, universal— no encierra necesaria relación a lo sensible: su valor es trascendente: el

(**) Hoy no compartimos ya esta doctrina excesivamente "proporcionalista" del ente en común, gracias a las enseñanzas de De Koninck y al libro *The logic of Analogy* de Ralph McInerny, ed. M. Neijhoff, La Haya, 1061.

existir, el ser, es otra cosa que el tener esta o aquella esencia. Mas si no es universal, no es unívoco, porque no dice relación a individuos de un mismo género o especie, como el universal, en quienes éste se realiza con su constitución idéntica; dice relación a distintas maneras de ser, según sea esa proporción de la esencia al esse. Aquello que existe o a quien le compete existir en otro, es el accid-ente; lo que existe en sí mismo es lo subsist-ente: modos irreductibles de ser, inencerrables en un mismo género. Pero todo lo que existe en este mundo es una composición de essentia y esse; a ninguna esencia le es necesario el existir, porque *no son* su propio esse. Pero entonces surge la pregunta: ¿por qué existe algo más bien que nada? Y esta pregunta nos conduce necesariamente al Ser que es su Esse: al Ser cuya esencia es el ser: al Ser "a se", necesario, porque es el Esse mismo irrecepto e incomunicable, eterno; y libérrimo, porque de nada depende, siendo el Absoluto. Y el ascenso intelectual hacia El, tiene valor, y no lleva a una mera idea, porque la necesidad-entendida que a él nos ha llevado no es una "necesidad puramente lógica", vacía si no se aplica a lo sensible-fenoménico, sino fundada en el ente mismo como razón realísima de su existir, que es lo menos "lógico" y más real de todo lo que concebirse pueda. Y este Esse Subsistens es también, como ya dijimos, el Intelligere Subsistens y, como fuente de toda actividad, el Amor Subsistens.

d) *En ética: Posibilidad de una ética no hedonista ni formalista:* En concordancia con su posición gnoseológica, Kant ha creído que toda ética con contenido tenía que ser hedonista: no conocía más contenido en efecto, que el empírico en bruto; y como "nihil volitum nisi praecognitum", toda ética que se propusiera fines concretos tendría que perseguir un placer empírico. Por eso propugnaba una ética formalista. No será difícil ver allí un exacto paralelismo con la solución adoptada para el problema de los universales: un universal era para él una síntesis de repre-

sentaciones empíricas bajo una unidad categorial, de por sí vacía. Pero una ética de la ley por la ley misma es ininteligible, porque ¿cómo justificar la ley sino por aquéllo a donde conduce? Y si a nada bueno ni malo conduce, ¿por qué sería ético el respetarla? Además: nada que no sea amado puede ser obedecido (o nada que no sea temido: mas el temor supone el amor por lo que no se quiere perder). Y ¿cómo amar (o temer) una ley sin contenido? Por eso se han producido contra la ética kantiana reacciones en pro de una ética material, con contenido. Y desde el campo de la fenomenología ha creído encontrársela en los "valores" objetivos pero sin ser o, cuando más, "ideales". También aquí hay exacto paralelismo con la solución en el problema de los universales: a las esencias con contenido, pero sin ser o con ser sólo ideal, corresponden los valores, con contenido pero también sin ser, o ideales. Mas nada hay más incapaz de suscitar la acción humana que lo inexistente o incapaz de existir. Se dirá que el valor es susceptible de realización; pero a ello contestamos: ¿cómo puede llegar a ser real lo no real, lo ideal? ¿Cómo llegaría a ser real sin dejar de ser valor, ya que el valor es "valente" pero no "ente"? Además esa "realización" sólo podría hacerse en o por la acción humana; mas toda acción es movida por un fin; toda realización es medio para ese fin: el fin último (no en el orden del tiempo sino en el de bien que "mueve" a todo acto y a toda búsqueda de bien parcial, como camino hacia él: como aquello por lo cual se hace todo) no podría ser algo realizable, pues esa realización supondría un bien que la "moviera". Y tampoco puede ser algo irrealizable por inexistente, pues, ¿cómo podría ser el tal un bien? Es menester, pues, que el fin último sea un bien irrealizable pero existente. Ahora bien: *nihil volitum nisi praecognitum.* Mas el realismo moderado nos ha enseñado que conocemos esencias y entes y no sólo fenómenos de nuestra sensibilidad; nuestro conocimiento tiene, pues, un contenido, pero

no sólo fenoménico. Ni tampoco es ese contenido pura esencia sin ser, puro ente ideal. La inteligencia se ha revelado como inmaterial: conoce lo material, inmaterializándolo, y, en cuanto conoce el ser en cuanto ser, supera los límites de lo real-físico. A la inteligencia sigue la voluntad: es el amor del bien conocido como tal, que tiende hacia él —hacia él en su existencia real— como por una gravitación espiritual, para llegar a su ser mismo y no sólo al conocimiento que de él podemos tener, en muchos casos no inmediato ni intuitivo. Más la inteligencia es capaz de todo ente: la voluntad, pues, debe ser capaz de amor por todo bien. Y como, conociendo el ente, la inteligencia no reposa hasta el Esse Ipsum Subsistens, así la voluntad hasta el Bonum Inconmutabilem. El conocimiento de Dios por la inteligencia, del modo más perfecto posible, es, pues, el Supremo Bien. Y no es éste un egoísmo trascendente. Porque el Bien perseguido —o amado y gozado— está *obiective* frente a la inteligencia: no como una parte de nuestro yo. Luego, el Bien último amado, lo será o podrá ser por sí mismo, no por nosotros, no directamente para nuestro bien subjetivo. Mas el hombre no es espíritu puro. Todas sus demás actividades están, como hemos visto, ordenadas hacia sus operaciones intelectuales. Lo ha revelado así la función de su cuerpo y sensibilidad en el conocimiento, y la razón de ser del mundo sensible, que en el hombre alcanza su sentido último al llegar a ser inmaterialmente, y hablarle de su Fuente. Luego, la ética debe ordenar todo en función de lo espiritual, según su valor de medio para esto; pero teniendo en cuenta el ser todo, incluso material, del hombre. Y como todo ser existe como individuo, y en circunstancias concretas, no bastará para la conducción de la conducta la inteligencia de los principios generales y universales de la moral: hará falta la virtud de la prudencia, que dirija en concreto, lo que en concreto como las esencias que en la mente son universales, existe.

NOTAS

(1) Juan de Santo Tomás, *Lóg. III, q. XXV, a. v*, t. 1. p. 685-690.

(2) *Lóg. I P. Summul., L. I, c. II;* t. 1, p. 9, y *II P., q. XXI, a. i*, t. 1, p. 646.

(3) Juan de Santo Tomás, *Lóg. II P, q. XXI. a. II*, t. 1, p. 655 ss.

(4) Maritain, *Petite Logique*, p. 76.

(5) Juan de Santo Tomás, *Op. cit. t. 1, p. 655.*

(6) Husserl llama señal a lo que los tomistas darían el nombre de signo instrumental; y significación, a lo que éstos llamarían signo formal "in actu exercito" de significar.

(7) Recuérdese que a veces también se llama universal "in repraesentando" al nombre universal.

(8) *Op. cit.*, p. 306

(9) *Op. cit.*, p. 226.

(10) *Op. cit.*, p. 297-311.

(11) "Representación" en el sentido de presentación a la mente de algo inteligible gracias a la función del signo, no en el senido de "phantasma" imaginativo.

(12) Pareciera por momentos estar oyendo a Husserl en sus descripciones fenomenológicas de los distintos sentidos de la referencia de lo universal a una extensión. (*Inv. Seg.* c. III, 16, t. 2, p. 153-155). Pero para Husserl la materia de la universalidad —"A"— es, aislada,, sincategoremática, cosa que no admitiría un tomista.

(13) Linze, *Op. Cit.*, p. 310. Cfr. Gredt, *Op. cit.* t. 1, p. 102 y 103; *Boyer, Op. cit.* p. 219; Juan de Sto. Tomás, *Op. cit.* t. 1, p. 318; Hugon, *Op. cit.*, p. 226.

(14) *Inv. Lóg., Inv. Seg.*, c. I, 3, t. 2, p. 119.

(15) Linze, *Op. cit.*, p. 307.

(16) Cfr. Husserl, *Op. Cit. Invest. Segunda; Garrigou-Lagrange, O. P., R., El sentido común*, pp. 42 ss.

(17) Cfr. Garrigou-Lagrange, *Op. cit.*, pp. 81-139; Maritain, J., *Introducción a la Filosofía*, trad. L. de Sesma, 1ª ed. Club de Lectores, 1943, pp. 130-137.

(18) *Tratado sobre los Principios del Conocimiento Humano*, ed. cast, cit. 19-20.

(19) *Treatise on human nature*, L. II, 1ª p., sec. 7.

(20) *De l'intelligence*, I, 1.1, c. 2, IV.

(21) *Ibid.*, I, 1.1, c. 2, II.

(22) "...necesse est, ad hoc quod intellectus (humanus) actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem", *S. Tomás, S. Th.* I, 84, 7, c.

(23) *Op. cit., Inv. II*, t. 2, pp. 113-227, espec. 132 en adel.

(24) *Cap. 8, in fine.*

(25) *Nápoles, Giannini, 1879, vol. II*, pp. 299-303.

(26) *Op. y lug. cit.* en el cap. anterior de este trabajo.

(27) No se traiga a cuenta el caso de Dios, porque éste no es incognoscible en sí —El se conoce, él es el Conocimiento subsistente—; y en cuanto a su conocimiento por el hombre en esta vida, es posible aunque por inferencia, analogía, negación, remoción y trascendencia. Y ello es posible porque el objeto de todo intelecto es el ser, y si el del intelecto humano es la quididad de lo sensible, en ella ve el ente, y por ende el *esse*, y éste dice relación al *Esse subsistens*.

(28) Distinta, que no es lo mismo que incognoscible, salvo que se crea que el conocimiento sólo se conoce a sí mismo.

(29) He dicho lo absoluto y no lo Absoluto, es decir, la no real ni esencial relatividad de aquél al conocimiento humano. Lo Absoluto es sólo Dios, es decir, lo que no depende de nada, no sólo cognoscitiva sino tampoco real y existencialmente.

(30) *L. IV*, espec. *cap. IV a VIII.*

(31) *T. I*, p. 71.

(32) *Principes de la connaissance humaine, Oeuvres choisies*, ed. cit., n. 23, p. 226-227.

(33) *S. Th.*, I, 85, 1, c.

(34) Cfr. *Linze, Op. cit.*, p. 308-309; *Juan de S. Tomás, Op. cit.*, t. 1, pp. 316-320; *Hugon, Op. cit.*, p. 228; *Gredt, Op. cit.*, p. 95.

(35) *Inv. Lóg., Inv. II, c. IV, 33 y 34*, t. 2, pp. 107-108.

(36) *Boyer, Op. cit.*, t. 1, p. 220; *J. de S. Tomás, Op. cit.*, t. 1, p. 318; *Gredt*, t. 1, p. 96 y 108, n. 129; *Hugon*, t. 1, p. 228.

(37) *Linze*, p. 308; *Hugon*, p. 228.

(38) *E. S. Russell, La finalidad de las actividades orgánicas, Espasa Calpe Arg., 1948, p. 20.*

(39) *Textos ya citados* en el cap. anterior.

(40) El suarismo sólo tiene dos salidas: o reducir la multiplicación numérica a la formal, y entonces sólo existen esencias necesarias (racionalismo) o a la inversa, y entonces desaparece toda necesidad y universalidad con fundamento, y se cae en un contingentismo empirista. En cuanto a la incapacidad del Doctor Eximio para distinguir el orden del "esse physicum", del orden del "esse intelligibilis", nada más ilustrativo que este texto que opone a Cayetano: "At occurrit Cajetanus intellectum fieri ipsum intelligibile *intellegibiliter* non realiter; hoc vero quomodo intellegibiliter, dicatur non intelligo; revera namque sola ibi potentia et species unioque accidentaria, ac realis inter ipsas invenitur: quid ergo per vocem intellegibiliter importari amplius fingitur?". (*De anima*, lib. 3' cap. 2' n. 6). No parece haber pensado el doctor granadino que entonces lo inteligible sería un accidente real del intelecto, y jamás podría ser representación ni principio ni representación de lo otro en tanto que otro con respecto al cognoscente; ni representar jamás una sustancia, siendo mero accidente real. Dificultades todas que harán que Descartes abandone la escolástica y recurra a las ideas innatas.

(41) *Meditaciones cartesianas*, 51, edic. cast. cit., p. 150.

(42) *Invest. Lóg., Invest. V, c. 1, 2,* t. 3, p. 131 ss.

(43) *Ibid, Invest. II, c. 2, 8,* t. 2, p. 130.

(44) *Ibid.*, p. 131. Pero las propiedades de una individualidad ¿no son acaso específicas o genéricas, al ser predicadas y conceptuadas?

(45) ¿Y cómo una *pura* actividad podría tener relación alguna con nada dado? ¿Cómo podría tener relación alguna con lo sensible? O ninguna, o habría que admitir, no ya una pasividad frente a lo inteligible objetivo, sino una frente a lo sensible o imaginable en bruto, no elevado a una existencia de pura inmaterialidad. Con lo cual, el desconocimiento de la pasividad sui-generis del intelecto frente a lo inteligible, lo lleva a ser concebido como pasivo frente a lo material, quiérase o no.

(46) *Op. cit.*, p. 176.

(47) *Boyer*, t. 1, pp. 224-226; *Hugon*, t. 1, p. 232.

(48) *Ibid.* p. 227 e *Ibid.* p. 233.

(49) *Ibid.* pp. 227-228; *Ibid.* p. 234; *Abelardo, Lógica "Ingredientibus"*, ed. cit.

(50) *Boyer*, t. 1, pp. 228-229.

(51) Cfr. *Gredt*, t. 1, pp. 93 ss.; *Hugon*, t. 1, pp. 217 ss; Maquart, t. 1, pp. 69 ss.

(52) La existencia de una cierta actividad constitutiva en nuestro intelecto da una parte de verdad al idealismo. Pero lejos de constituir al mundo o a su orden, y a toda necesidad y universalidad, nuestro intelecto sólo es capaz, por una parte, de actuar la inteligibilidad potencial de las cosas materiales, y, por otra, de constituir debilísimas entidades, de ser puramente conocido, pero *parasitarias*, por así decirlo: adheridas siempre a lo real-conocido so pena de no poder ser, ni ser construidos: los entes de razón.

(53) *Gredt*, t. 1, p. 99; *Maquart.*, t. 1, p. 77.

(54) Cfr. *S. Tomás, In Metaph., VII, lect. 12,* n. 1555 ss.; *C. Gent.*, I, 26; *De ente et ess.*, c. 2, (ed. Roland-Gosselin).

Indice